

كشف الأسرار

شرح المصنف على المنار

حافظ الدين أبو
الإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد
المعروف برحمة الدين النسيبي المتوفى ١١٠٠ هـ

مع

شرح نور الأنوار على المنار

لمولانا حافظ شيخ أحمد المعروف بملاحيون بن أبي سعيد
بن عبيد الله الحنفي الصدفي الميرسي

صاحب الشمس البازغة

المتوفى ١١٣٠ هـ

الجزء الأول

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة
لدار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
هاتف: ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤ - ٨٠٠٨٤٢
ص ب: ٩٤٢٤ / ١١ تلکس : Nasher 41245 Le

الله نور السموات والارض

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

أحمد الله ذا الحجة الباهرة، والعزة القاهرة، على نعمه العظام، ومنه الجسم، ما حلت الأرواح في الأجسام، وكلفنا بالشرائع والأحكام، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة عبد شكر خيره، ولم يعرف إلهاً غيره، وأشهد أن محمداً من خير أرومة العرب مولداً، وأفضل جرائمها محتداً، وأطولها نجاداً، وأرسخها في المكرمات أوتاداً، عبده ورسوله، أرسله حين كشف الشرك قناعه، وبسط الكفر باعه، ونصب الجهل رايته، وبلغ الغي غايته، فأيده أحسن تأييد، وأكد أمره أفضل تأكيد، حتى بلغ الرسالة، وأوضح الدلالة، وعبد ربه حتى أتاه اليقين، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قال مولانا الشيخ الإمام، الصدر القرم الهمام، حافظ الملة والدين، ناصر

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنياً للشرائع والأحكام، وأساساً لعلم الحلال والحرام، وصيرها موثقة بالبراهين والدلائل، وموشحة بالخلي والشمائل، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أجرى هذه الرسوم إلى يوم الدين، وأيد العلماء بالأيد المتين، ورفع درجاتهم في أعلى عليين، وشهد لهم بالفلاح واليقين، وعلى آله وأصحابه الهادين المهتدين، وتابعيهم وتبعهم من الأئمة المجتهدين.

وبعد: فلما كان كتاب المنار أوجز كتب الأصول متناً وعبرة، وأشملها

الإسلام والمسلمين، وارث الأنبياء والمرسلين، مفتي الشرق والصين، أبو البركات عبد الله ابن الإمام الأجل الكبير السعيد حميد الملة والدين أحمد محمود النسقي، لا زالت رباع أبنية العلوم بلطائف براعته الرائعة معمورة، ورياض أنيقة الحقائق بدقائق درايته البارعة مأنوسة، لما رأيت الهمم مائلة إلى علم أصول الفقه الذي هو من أجل العلوم الدينية، وأتمها في استخراج الطرائق الجدلية، لاشتماله على المعقول والمسموع، ورأيت المحصلين بنجاري وغيرها من بلاد الإسلام، مائلين إلى أصول الفقه لفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي، تغمدهما الله برحمته، فاختصرتهما بعد التماس الطالبين، ملتزماً بإيراد جميع الأصول، مومياً إلى الدلائل والفروع، راعياً ترتيب فخر الإسلام إلا ما دعت الضرورة إليه، ولم أزد فيه شيئاً أجنبياً، إلا ما كان بالزيادة حرياً، ثم إن بعض المختلعة إليّ لما تأملوا في مصادره وموارده وأنعموا النظر في معاقده وقواعده، أكثروا المعاودة إليّ ملتزمين مني شرحاً كاشفاً لعويصاته، موضحاً لمعضلاته، فاتحاً لما أغلق في أصول الفقه فخر الإسلام، حاوياً زبدة ما أورد في منتخب المحصول فخر الأنام فأجبتهم إلى ذلك.

نكتاً ودراية، ولم يشتغل بحله أحد من الشراح الذين سبقونا بالزمان، ولم يعصموا عن النسيان، فإن بعض الشروح مختصرة مخلة بفهم الطالب، وبعضها مطوّلة مملة في درك المآرب، وقديماً كان يختلج في قلبي أن أشرحه شرحاً يحل منه مغلقاته، ويوضح مشكلاته، من غير تعرض للاعتراض والجواب، ولا ذكر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب، ولم يتفق لي ذلك إلى مدة لكثرة المشاغل، وضيق المحامل، فإذا أنا وصلت إلى المدينة المنورة، والبلدة المكرّمة، فقرأ عليّ الكتاب المذكور بعض خلاني، وخلص أخواني، من الخطباء المعظّمة للحرم الشريف، والمسجد المنيف، فاقترحوا بهذا الأمر العظيم، والخطب الجسيم، وحكموا عليّ جبراً، ولم يتركوا لي عذراً، فشرعت في إسعاف مأمولهم، وإنجاح مسؤولهم، على حسب ما كان مستحضراً لي في الحال، من غير توجه إلى ما قيل

وسميته «بكشف الأسرار في شرح المنار» * وعلى الله أتوكل وبه أستعين، وهو حسبي ونعم الوكيل.

أعلم أنّ حكم الذهن بأمر على أمر، إنّ كان جازماً فجَهْلٌ إنّ لم يطابق، وتقليد إنّ طابق ولم يك لموجب، وعلم لو كان لموجب عقلي، أو حسي، أو مركب منهما.

الأول: بديهي إنّ كفى تصور طرفيه لحصوله، وإلا فنظريّ.

الثاني: علم بالمحسوسات.

والثالث: بالمتوترات والحدسيات، والمجربات.

وإن لم يكن جازماً فشكٌّ إنّ تساوى طرفاه، وإلا فالراجع ظن والمرجوح وهمّ.

والعلم غنيّ عن التعريف لأن كل أحد يعلم بجوعه ضرورة، فلو لم يكن

أو يقال، (وسميته بكتاب نور الأنوار في شرح المنار) واللّه الموفق في البداية والنهاية، وهو حسبي للسعادة والهداية، والمسؤول منه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قال المصنف رحمه الله بعدما تيمن بالتسمية (الحمد لله الذي هدانا إلى الصراط المستقيم) فتفسير قوله له الحمد لله واضح. وأما الهداية فكما قيل: الدلالة الموصلة إلى المطلوب، أو الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب. وأجمعوا على أنّه إذا نسب إلى الله تعالى يراد به الأوّل، وإذا نسب إلى الرسول والقرآن يراد به الثاني، وقالوا أيضاً أنّه إذا عدي، إلى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الأوّل، وإذا عدي إليه بواسطة إلى أو اللّام يراد به الثاني. وههنا إنّ نظر إلى أنّه منسوب إلى الله تعالى ينبغي أن يراد به الأوّل، وإن نظر إلى أنّه عُدّي بواسطة إلى ينبغي أن يراد به الثاني؛ فإمّا أن يقدر، هدانا رسله، أو يقال: كلمة إلى مزيدة للتأكيد والتقوية. وبالجمله لا يخلو هذا عن تحل. والصراط المستقيم:

العلم بحقيقة العلم ضرورياً لم يكن هذا العلم ضرورياً، وإن قيل: هو صفة
ينجلي بها المذكور لمن قامت هي به، أو صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض.

ثم العلم النافع الرافع الذي ابتلينا به نوعان:

أحدهما: علم التوحيد والصفات، أي: علم الكلام، فأطلق اسم
البعض على الكل وهو الأهم المقدم، فإن أول ما يجب على الإنسان معرفة الله
تعالى كما هو بأسمائه وصفاته، والإيمان بأنه واحد لا شريك له، موصوف
بصفات الكمال، كالعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، وغيرها، منزّه عن
سمات النقص، والزوال، كالجوهرية، والجسمية، والعرضية، والتبعض،
والتمكن، ونحوها.

والأصل فيه التمسك بالكتاب والسنة، والتجانب عن الهوى والبدعة، كما
كان عليه الصحابة، والتابعون، والسلف الصالحون، والأئمة الكبار، كأبي
حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد، وعامة أصحابهم، بخلاف بشر المريسي ونحوه
على ما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

هو الصراط الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير أن يكون
فيه التفات إلى شعب اليمين والشمال، وهو الذي يكون معتدلاً بين الإفراط
والتفريط، وهذا صادق على شريعة محمد ﷺ؛ لأنها متوسطة بين الإفراط الذي
في دين موسى عليه السلام، والتفريط الذي في دين عيسى عليه السلام، وعلى
عقائد السنة والجماعة؛ فإنها متوسطة بين الجبر والقدر، وبين الرفض والخروج،
وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها، وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة
والعقل فلا يكون عشقاً محضاً مفضياً إلى الجذب، ولا عقلاً صرفاً موصلاً إلى
الإلحاد والفلسفة، نعوذ بالله منه. وفيه تلميح إلى قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ
الْمُسْتَقِيمَ﴾

وقد صنف أبو حنيفة رحمه الله في ذلك كتاب «الفقه الأكبر»، واختيرت هذه التسمية لأن شرف العلم بقدر شرف المعلوم، وذكر فيه إثبات الصفات، أي: ذكر أنه تعالى عالمٌ قادرٌ وله العلم، والقدرة، وفيه إشارة إلى أنه من المثبتة لا من المعطلة كالفلاسفة والمعتزلة، وأن تقدير الخير والشر من الله تعالى، وأن ذلك كله بمشيئة الله تعالى، أي: الخير والشر بقضاء الله، وقدره، ومشيئته، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأن الأفعال كلها بخلق الله تعالى، وأن الأصلح لا يجب على الله تعالى بخلاف ما قالت المعتزلة: أنه عالم قادر بلا علم وقدرة، وأن المعاصي ليست بقضائه وقدره ومشيئته، وأن الاستطاعة سابقة على الفعل، وأن الأفعال الاختيارية بخلق العباد إياها، وأن الأصلح واجب على الله تعالى، وصنف كتاب «العالم والمتعلم»، وكتاب «الرسالة»، وقال: لا يكفر أحد بذنب، ولا يخرج به من الإيمان، ويترحم له، وإن مات بلا توبة يقال له: رحمه الله، وعاقبة أمره الجنة.

وقال الخوارج: من عصي صغيرة أو كبيرة يكفر، وقالت المعتزلة: مقترف

(والصلاة على من آتخص بالخلق العظيم) فتفسير الصلاة واضح. وقوله على من آتخص كناية عن محمد ﷺ، تنبيهاً على أن كونه مختصاً بالخلق العظيم مما تقرر في الأذهان، حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف إلى غيره عليه السلام. والخلق: هو ملكة يصدر عنها الأفعال بسهولة. والخلق العظيم له على ما قالت عائشة: هو القرآن، يعني أن العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف. وقيل: هو الجود بالكونين والتوجه إلى خالقهما. وقيل: هو ما أشار إليه عليه السلام بقوله: «صِلْ من قطعك، وأعف عمن ظلمك، وأحسن إلى من أساء إليك». والأصح: أن الخلق العظيم: هو السلوك إلى ما يرضى عنه الله تعالى والخلق جميعاً. وهذا غريب جداً، وهو تلميح إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾ وهو وإن لم يدل على الاختصاص، لكن لما كان في محل المدح آتخص به. (وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم) عطف على قوله: على من

الكبيرة يخرج من الإيمان ويبقى مخلداً في النيران، وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى في علم الأصول إماماً صادقاً، أي: إماماً متقناً محققاً كما كان في علم الفروع، فقد قال وكيع: فتح لأبي حنيفة رحمه الله في الفقه والكلام ما لم يفتح لغيره، وهو أبصر في علم أصول الدين وفروعه من غيره، وصح عن أبي يوسف أنه قال: ناظرت أبا حنيفة رحمه الله في مسألة خلق القرآن ستة أشهر فاتفق رأبي ورأيه: أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، وصح هذا عن محمد، قالوا هذا منقول عنه بطريق الأحاد فلا يقال به اليوم لاشتهار القول منهم بأن لا تكفروا أهل قبلتكم وقد شرطوا هذا في طريقة السنة والجماعة، ودلت المسائل عن أصحابنا على أنهم لم يميلوا إلى الاعتزال، ولا إلى سائر الأهواء، فقد قالوا: من حلف ليمسن السماء، أو ليقبلن هذا الحجر ذهباً انعقدت يمينه وحنث عقيبها التصور البر كرامة، وفيه رد قول المعتزلة في نفي الكرامة.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا آخذ من الغريم أو الوارث كفيلاً. هذا شيء احتاط به بعض القضاة وهو ظلم فكشف عن مذهبه: أن المجتهد يخطئ ويصيب، لا كما تزعم المعتزلة: أن كل مجتهد مصيب، وقالوا: يصلح الفاسق شاهداً وقاضياً وإماماً وولياً، وفيه رد قول المعتزلة والخوارج.

وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: يكره أن يقول الرجل في دعائه أسئلك بمعقد العز أو بمقعد العز من عرشك، لأن أحدهما من القعود وهو التمكن، والآخر يوهم تعلق عزه بالعرش وأن عزه حادث لتعلقه بالمحدث، وفيه رد قول

اختص. والآل: أهل بيته أو عترته، أو كل مؤمن تقى، وهو الأنسب ههنا؛ لأن المصنف لم يتعرض لذكر الأصحاب في الصلاة فكان الأولى هو التعميم، والدين هو وضع إلهي سائق لذوي العقول بأختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وهو يشمل العقائد والأعمال، ويطلق على كل دين، والإسلام هو الدين المخصوص لمحمد ﷺ، ولعل في وصفه بالقويم إشارة إليه لأن دين الإسلام هو الموصوف بالاستقامة.

الكرامية. وقالو بحقية رؤية الله تعالى بالابصار في الآخرة، وحقية عذاب القبر لمن شاء، وخلق الجنة والنار، خلافاً للمعتزلة فيها.

وقال أبو حنيفة رحمه الله لهم: اخرج عني يا كافر، لانه قائل بحدوث علم الله تعالى وبأنه ليس بشيء ولا موجود، وبأن الجنة والنار لم تخلقا وتفتيان بعد، وقالوا: بحقية سائر أحكام الآخرة كالميزان، وقراءة الكتب، وانطاق الجوارح، والأنهار، والأغلال، والسلاسل، كما نطق به الكتاب: ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ ﴿اقرأ كتابك﴾ ﴿اليوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم﴾ ﴿وحوور عين﴾ ﴿تجري من تحتها الأنهار﴾ ﴿إذا الأغلال في اعناقهم والسلاسل﴾ والشفاعة والصراط والحوض كما نطق به السنة فعن أنس أنه قال: «سألت النبي عليه السلام أن يشفع لي يوم القيامة فقال: أنا فاعل، فقلت: أنا فاعل، قلت: يا رسول الله فأين أطلبك؟ قال: اطلبني أول ما تطلبني على الصراط، قلت: يا رسول الله فإن لم ألقك على الصراط، قال: فاطلبي عند الميزان، قلت: فإن لم ألقك عند الميزان، قال: فاطلبي عند الحوض فإني لا أخطيء هذه الثلاثة المواطن»، وقد أعرضت عن الدلائل في هذه المسائل تفادياً عن الاسهاب واعتماداً على ما أودعت في «العمدة».

وثانيهما: علم الفقه، وأصوله.

فالفقه لغة: فهم غرض المتكلم من كلامه، واصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال.

والأصل هو المحتاج إليه، وقيل: ما ابتنى عليه غيره، فأصول الفقه: عبارة عن الأدلة، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام، من حيث الجملة لا من حيث التفصيل.

والأدلة هي الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس، وقيل: حده لقب العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وقيل: تمام الفقه بثلاثة أشياء: العلم بالمشروعات، والإنقنان في

معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها، وضبط الأصول بفروعها، والعمل بذلك ، ألا يرى أن الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾، وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما وغيره الحكمة بعلم الفقه، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ أي: بيان الفقه ومحاسن الشريعة، والحكمة هي: العلم والعمل لغة، فالحكيم: من عمل بعلمه، فأما من لم يعمل بعلمه فهو سفيه.

وموضع اشتقاق اسم الفقه يدل على أنه العلم مع العمل قال الشاعر:

أرسلت فيها قرماً ذا أقحام طباً فقيهاً بذوات الإبلام

القرم: الفحل، ذا أقحام: ذا إيقاع نفسه في الشدة، فحل طب: حاذق بالضراب، الإبلام: بفتح الهمزة وكسرهما، يقال: بالناقاة بلمة شديدة إذا اشتدت ضبعتها، وأبلمت الناقاة إذا ورم حياؤها من شدة الضبعة، فوصف القرم بالإقحام والطب، ثم أطلق عليه اسم الفقيه لعلمه بما يصلح للضراب وبما لا يصلح له والعمل به فدل أنه اسم لهما، فمن حوى هذه الجملة صار فقيهاً مطلقاً، وهو المراد بقوله عليه السلام: «ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد»، وقد ندب الله تعالى إليه بقوله: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم﴾ الآية فوصفهم بالانذار وهو الدعوة إلى العلم والعمل، والدعوة إنما تكون بما حصل من التفقه، فعلم أن الحاصل: هو العلم والعمل، وقال عليه السلام: «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا»، وقال عليه السلام: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»، رواه ابن عباس رضي الله عنهما، ولشرفه وفر الله تعالى دواعي الخلق على طلبه، وكان العلماء به أرفع العلماء مكاناً، وأجلهم شأنًا، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً، وأصحابنا رحمهم الله هم السابقون هذا الباب.

فأول من فرّع سراج الأمة أبو حنيفة رحمه الله، فانه ولد في عهد الصحابة

ثم أعلم أنّ أصول الفقه له حدّ إضافي، وحد لقبى وغاية، وموضوع.

رضي الله عنهم، ولقي ستة منهم كأنس بن مالك، وعبد الله بن الحارث بن جزء، وعبد الله بن أنيس، وعبد الله بن أبي أوفى، ووائل بن الاسقع، ومعل بن يسار، وفي جابر بن عبد الله اختلاف، ونشأ في التابعين وأفتى معهم، ثم أصحابه رحمهم الله تعالى، وقد قال الشافعي رحمه الله: الناس كلهم عيال أبي حنيفة في الفقه، ولهم الرتبة العليا، والدرجة القصوى في علم الشريعة، وهم الربانيون في علم الكتاب، والسنة وملازمة القدوة أي: يقتدون بالصحابة في أخذ الأحكام أولاً من الكتاب، ثم من السنة، ثم من الإجماع، ثم من القياس، وهم أصحاب الحديث والمعاني أما المعاني: فقد سلم لهم العلماء حتى سمو أهل الرأي وهو اسم للفقه الذي بينا وهم أولى بالحديث أيضاً فانهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة، وقدموا المرسل وهو: أن يقول: قال رسول الله عليه السلام من لم يعاصره على الرأي لقوة منزلة السنة عندهم، ومن ردّ المراسيل فقد رد كثيراً من السنة وعمل بالفرع أي: بالقياس فتعطيل الأصل أي: السنة، والعمل به على وجه يغيرها باطل، فاطنك في هذا، وقدموا رواية المجهول وهو: من لم يعرف إلا بحديث أو حديثين على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس لاحتمال السماع والتوقيف، وخالفنا الشافعي في الكل، وقال محمد رحمه الله: لا يستقيم الحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى إن من أتقن أحدهما دون الآخر لا يصلح للقضاء والفتوى، فإن المحدث غير الفقيه يغلط كثيراً، فقد روي عن محمد بن اسماعيل صاحب «الصحیح» أنه استفتى في صبيين شربا من لبن شاة فأفتى بثبوت الحرمة بينهما وأخرج به من بخارى، إذ الأختية تتبع الأمية، والبهيمة لا تصلح أما للآدمي وكذا الفقيه غير المحدث ربما يستعمل القياس في موضع النص كما لو أكل الصائم ناسياً فمن لم يعرف النص

ولما لم يذكره المصنف طويناه على غرة ولكن لا بدّ ههنا من أن يعلم أن علم أصول الفقه علم يبحث فيه عن إثبات الأدلة للأحكام.

فموضوعه: على المختار هو الأدلة والأحكام جميعاً؛ الأول من حيث إنه

الوارد فيه يفتي بالفساد، فإن القياس: أن يفسد صومه لوجود ما يضاده والشيء لا يبقى مع ما يضاده، وإنما بقينه بالحديث.

ولنشرع الآن بما ذكرت في «المنار»:

(اعلم: أن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والأصل الرابع القياس).

أي: أصول الأحكام المشروعة، فالشرع: مصدرٌ بمعنى المفعول، والأصل والفرع من الإضافيات فصلح أن يكون الشيء أصلاً باعتبارٍ وفرعاً باعتبار.

وهذا النوع من العلم أصل نظراً إلى الفروع لابتنائها عليه إذ الحكم في الفرع أما أن يثبت بالكتاب، وهو إما أن يكون أمراً، أو تهيئاً، أو خاصاً، أو عاماً، أو حقيقة، أو مجازاً، أو صريحاً، أو كناية، أو ظاهراً، أو نصاً، أو مفسراً، أو محكماً، وإذا قد يكون بالعبارة، أو بالاشارة، أو بالاقتضاء، أو بالدلالة.

أو بالسنة، وهي لا تخلو عن هذه الوجوه، وعن آخر تختص هي بها كما سيمر عليك.

أو بالاجماع، وهو على أقسام، وفيه من الخلاف ما فيه.

مثبت، والثاني من حيث إنه مثبت. والمصنف ذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب، وأحوال الأحكام في آخره بعد الفراغ عنها فقال رحمه الله: (أعلم أن أصول الشرع ثلاثة). والأصول: جمع أصل وهو: ما يتنى عليه غيره، والمراد بها ههنا: الأدلة. والشرع إن كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد، أي: الأدلة التي نصبها الشارع دليلاً، وإن كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس، أي: أدلة الأحكام المشروعة. والأولى أن يكون الشرع اسماً للدين فلا يحتاج إلى التأويل. وإنما لم يقل أصول الفقه؛ لأن هذه الأصول كما أنها أصول الفقه، فكذلك هي أصول الكلام أيضاً.

أو بالقياس ، وله شرائط مختلف فيها ، ومتفق عليها.

وسأنبئك عن مجموعها فلا بد من معرفة هذه الأشياء أولاً ليستدل بها فرع نظراً إلى الكلام لابتنائه عليه ؛ لتوقف معرفة هذه الأصول على معرفة الباري وصفاته ، وصدق المبلغ وغير ذلك .

(س) القياس إن كان أصلاً فهلا قلت : أربعة ، وإلا فلم قلت : والأصل الرابع ؟ .

(ج) هو أصل نظراً إلينا فإننا نضيف الحكم في الفرع إليه ، وليس بأصل حقيقة ، إذ لا مدخل للرأي في إثبات الأحكام ، فهو مفوض إليه تعالى ولا يشرك في حكمه أحداً ، بل هو فرع لهذه الثلاثة إما مستنبط من الكتاب : كحرمة الاتيان في الادبار بعلقة الأذى قياساً على الحيض ، أو من السنة : كما عرف في الأشياء الستة ، أو من الإجماع : كاعتبار الوطء الحرام بالحلال في حرمة المصاهرة فروع الجانبان بهذا الطريق .

ولأن أثر الثلاثة في إثبات أصل الحكم وأثره في تغير وصفه من الخصوص إلى العموم ، فكان أصلاً لوصف الحكم ، والثلاثة أصل لأصل الحكم ، فانحطت رتبته ضرورة .

ولأن القياس ليس بقطعي بخلاف الثلاثة ، ولهذا صير إليه عند العجز عنها فأفرد بالذكر لتمييز الظني عن القطعي .

(س) العام المخصوص أو الآية المؤولة أو الخبر الواحد أو الاجماع المنقول

(الكتاب ، والسنة ، وإجماع الأمة) يدل من ثلاثة ، أو بيان له ، والمراد من الكتاب : بعض الكتاب ، وهو مقدار خمسمائة آية لأنه أصل الشرع ، والباقي قصص ونحوها . وهكذا المراد من السنة : بعضها ، وهو مقدار ثلاثة آلاف على ما قالوا والمراد بإجماع الأمة إجماع أمة محمد ﷺ لشرافتها وكرامتهما ، سواء كان إجماع أهل المدينة ، أو إجماع عترة الرسول ، أو إجماع الصحابة ، أو نحوهم .

إلينا بالأحاد ليس بقطعيّ، والقياس بعلّة منصوطة قطعيّ.

(ج) الأصل في الثلاثة القطع، وعدمه بالعارض، وأمر القياس بالعكس،
فاختلفاً باعتبار الأصل.

(س) التقسيم مستدرك فالإجماع لا بد له من سبب داع، وذا إمّا
الكتاب، أو السنة، أو القياس.

(ج) العلم الحاصل بالإجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو
قطعيّ عند وجود شرائطه، وخبر الواحد أو القياس لا يوجب العلم قطعاً، وعند
تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل، على أنّ الإجماع عند البعض قد يكون بلا
سبب داع بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً فيهم فيوفقهم لأختيار الصواب،
وإنما انحصرت فيها لأنّ المستدل لا يخلو، إما أن يستدل بالوحي وهو: إما متلو:
وهو الكتاب، أو غيره: وهو السنة أو غيره وهو: إما اجتهد، وذا: إما اجتهد
جميع المجتهدين وهو: الإجماع، أو البعض وهو القياس، أو غيره وهو: إلهام أو
تقليد، وهما معارضان بالمثّل.

(والأصل الرابع: القياس) أي الأصل الرابع بعد الثلاثة للأحكام الشرعية.

هو القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة، وكان ينبغي أن يقيد
بهذا القيد كما قيده فخر الإسلام وغيره ليخرج القياس الشبهى والعقلي، ولكنّه
أكتفى بالشهرة. فنظير القياس المستنبط من الكتاب: قياس حرمة اللواط على
حرمة الوطء في حال الحيض بعلّة الأذى المستفادة من قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن
حتى يطهرن﴾.

ونظير القياس المستنبط من السنة، قياس حرمة تفاضل الجص والنورة
بعلّة القدر والجنس، على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام:
«الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب
بالذهب، والفضة بالفضة، مثلاً بمثل، يداً بيد، والفضل ربا».

(س) قد يثبت الحكم بشرائع مَنْ قبلنا، وبالتعامل، وبقول الصحابي، وبالاستصحاب، على قولٍ، فكانت ثمانية.

(ج) شرائع مَنْ قبلنا إنما يلزمنا إذا قص الله تعالى أو رسوله بلا إنكار، فكانت ملحقة بالكتاب أو السنة، والتعامل بالإجماع وقول الصحابي بالسنة لأحتمال السماع، والاستصحاب بالقياس، فلذا كسرتة على أربعة أبواب:

الأول: في الكتاب، الثاني: في السنة، الثالث: في الإجماع، الرابع: في القياس.

وقدّم الكتاب لأنه الأصل في ثبوت الأحكام فالرسول يُخبر عن الله تعالى أنه حكم بهذا، ولأن قوله عليه السلام إنما صار حجة بالكتاب وكذا الباقيان.

ونظير القياس المستنبط من الإجماع: قياس حرمة أم المزنّة، على حرمة أم أمتة التي وطئها المستفاد من الإجماع بعلّة الجزئية والبعضية.

وإنما أورد بهذا النمط ولم يقل: إنّ أصول الشرع أربعة الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، ليكون تنبيهاً على أنّ الأصول الأولى قطعية، والقياس ظني، وهذا باعتبار الأغلب والأكثر، وإلا فالعام المخصوص منه البعض، وخبر الواحد ظني، والقياس بعلّة منصوطة قطعي، ولأنّه لما قال: والأصل، كان ردّاً على منكري القياس قصداً وصريحاً. ولما قال: الرابع، كان دالاً على أنّ مرتبته بعد الأصول الثلاثة. فما دام كان الحكم موجوداً في واحد من الثلاثة لم يحتج إلى القياس، ثم لا بأس أن تكون هذه الأصول فروعاً لشيء آخر؛ لأنها كلها أصول بالنسبة إلى الحكم؛ فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والإجماع فرع للداعي، والقياس فرع للثلاثة.

ووجه الحصر في هذه الأربع أنّ المستدل لا يخلو: إما أن يتمسك بالوحي، أو غيره والوحي: إما متلوّ وهو الكتاب، أو غيره وهو السنة. وغير الوحي إن كان قول الكل بالإجماع، وإلا فالقياس.

وأما شرائع مَنْ قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة، وتعامل الناس ملحق

باب الكتاب

(هو القرآن المنزّل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلاً متواتراً بلا شبهة).

بالإجماع، وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس، وفيما لا يعقل ملحق بالسنة، والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس.

ثم فصل المصنف رحمه الله الأصول الأربعة فقدم الكتاب وقال :

(أما الكتاب : فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام) وهذا تعريف لكل الكتاب . واللام فيه للعهد، والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافاً إليه للبعض . والقرآن إنّ كان علماً كما هو المشهور، فهو تعريف لفظي، وأبتداء التعريف الحقيقي من قوله : المنزل الخ . . ، وإن كان بمعنى المقروء أو بمعنى المقرون، فهو جنس له وما بعده فصل بلا تكلف . فالمنزل : احتراز عن الكتب الغير السماوية . وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية، والمنزل يجوز أن يقرأ بالتخفيف أي : المنزل دفعة واحدة؛ لأنّ القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا أولاً، ثم نزل نجماً نجماً، وآية آية، بحسب المصالح أو الحوائج إليه عليه السلام، أو لأنّه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة، ويجوز أن يقرأ بالتشديد؛ لأنّ نزوله في الواقع

أخرج «المكتوب في المصاحف» وحياً غير متلو لدخوله تحت المنزل، «والنقل المتواتر» القراءات التي ثبتت بالأحاد كقراءة أبي رضي الله عنه: «فعدة من أيامٍ آخر متتابعاتٍ» لأن ما دون المتواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يوجب الإيقان، وكتاب الله تعالى ما أوجب اليقين، لأنه أصل الدين، وبه ثبت الرسالة، وقامت الحجة على الضلالة، ولهذا لم يشترط التتابع في قضاء رمضان لإفضائه إلى الزيادة على النص بخبر الواحد بخلاف قراءة ابن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعاتٍ» لأنها مشهورة فيجوز الزيادة بها، و«بلا شبهة» هذه القراءة إذ المشهور أحاد الأصل متواتر الفرع، حتى قيل إنه أحد قسمي المتواتر ويزاد بمثله على الكتاب وهي نسخ.

(س) فالتسمية كتبت في المصاحف ونقلت متواتراً ثم لم تجعل آية من القرآن.

(ج) الصحيح أنها آية من القرآن وليست من أول سورة بل هي للفصل

كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة. (المكتوب في المصاحف) صفة ثانية للقرآن. ومعنى المكتوب: المثبت؛ لأن المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى، وإنما هما مثبتان في المصاحف، فاللفظ مثبت حقيقة، والمعنى مثبت تقديراً. واللام في المصاحف للجنس، ولا يضر تعميمه لغير القرآن؛ لأن القيد الأخير يخرج، أو للعهد، والمعهود هو مصاحف القراء السبعة، وهو متعارف بين الناس لا يحتاج إلى أن يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور، ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى: ﴿الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم﴾، وعن قراءة أبي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة. (المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة) صفة ثالثة للقرآن، أي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلاً متواتراً متوالياً بلا شبهة في نقله. وأحترز بقوله: متواتراً عما نقل بطريق الأحاد كقراءة أبي في قضاء رمضان: «فعدة من أيامٍ آخر متتابعاتٍ»، وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن

بين السور وللمبدأ تبركاً بها، ولهذا كره للجنب قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن، وإنما لم يتأدّ فرض القراءة بها عند أبي حنيفة رحمه الله لاختلاف العلماء في كونها آية منه، وأدنى درجات الاختلاف المعتبر إيراد الشبهة وما كان فرضاً لا يتأدى بما فيه شبهة.

(س) لم يوجد النقل المتواتر في حق من سمع من النبي عليه السلام.
(ج) شرطيته لثبوتها في حقنا لا في نفس الأمر لثبوتها في حقه عليه السلام بدونه فيثبت في حقهم بسماعه منه عليه السلام، وقول من قال وقولهم: ما نقل بين دفتي المصاحف تواتراً حاداً لشيء بما يتوقف عليه اذ وجود المصحف ونقله فرغ تصور القرآن ضعيف لما أشرنا إليه، وقد وقع فيما أتى حيث قال: الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه، فحده بما هو أخفى منه وبما يتوقف معرفته على معرفته.

(س) شرطتم التابع بقراءة ابن مسعود في الكفارة فجعلتموه قرآناً في حق العمل له ولم يوجد النقل المتواتر وأبيتم الجهر بالتسمية مع النقل المتواتر.

مسعود في حدّ السرقة، «فاقطعوا أيمانها»، وفي كفارة اليمين: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». وقوله: بلا شبهة تأكيد على مذهب الجمهور؛ لأن كل ما يكون متواتراً يكون بلا شبهة. وعند الخصاف هو اختراز عن المشهور؛ لأن المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة وهذا كله على تقدير أن يكون اللام في المصاحف للجنس. وأما إذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف، ويكون قوله: المنقول عنه الخ بياناً للواقع. وقيل: قوله: بلا شبهة اختراز عن التسمية: لأن فيها شبهة، ولذا لم يكفر جاحدها، ولم يجز الاكتفاء بها في الصلاة، ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء. والأصح: أنها من القرآن، وإنما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة، وإنما لم يجز الاكتفاء بها في الصلاة لعدم كونها آية تامة عند البعض، وإنما يجوز التلاوة للجنب وأختيه بقصد التبرك لا بقصد التلاوة. (وهو أسم للنظم والمعنى جميعاً) تمهيد لتقسيمه بعد بيان

(ج) ليس من ضرورة كونها من القرآن وجوب الجهر بها فالفاتحة لم يجهر بها في الآخرين وما جعلنا تلك الزيادة قرآناً بقراءته بل جعلناها كخبر رواه عن رسول الله عليه السلام لعلنا أنه ما قرأها قرآناً إلا سماعاً من رسول الله عليه السلام فلما لم تثبت قرآناً لفوت شرطه بقي خبراً وخبره مقبول في وجوب العمل به فيضعف به زعم من استضعفه وجعله بياناً لما اعتقده مذهباً فقد جل منصبه عن أن يجعل مذهبه قرآناً، وقوله: وما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون لا يجوز العمل به، قلنا: هذه مغالطة بل هو متردد بين أن يكون قرآناً أو خبراً فيجب العمل به. (وهو اسم للنظم والمعنى) عند الجمهور إذ الإعجاز فيها لتعلقه بالبلاغة والفصاحة، وقد وصف بالعربي في غير موضع من التنزيل، والمراد به نظمه، وهو الصحيح من قول إبي حنيفة رحمه الله لكنه يدعى أن النظم غير لازم في حق المصلي إذ لا يراد بالنظم إلا الإعجاز، فأما المعاني فيقع بها الإعجاز ويقوم بها الأحكام ويحصل بها معنى المناجاة فأسقط فرضية النظم في حق الصلاة خاصة رخصة في قول، وإن روي رجوعه إلى قولهما وعليه الاعتماد، لأنها ليست بحالة إعجاز حتى لو كتب مصحفاً بالفارسية أو واطب على القراءة بها يمنع عنه وينسب

تعريفه، يعني أن القرآن أسم للنظم والمعنى جميعاً، لا أنه أسم للنظم فقط كما ينشأ عنه تعريفه بالإنزال والكتابة والنقل، ولا أنه أسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية في الصلاة مع القدرة على النظم العربي، وذلك لأن الأوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديراً أو جواز الصلاة بالفارسية إنما هو لعذر حكمي، وهو أن حالة الصلاة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه، أو لأنه إن أشغل بالعربي ينتقل الذهن منه إلى حسن البلاغة والبراعة، ويلتذ بالأسجاع والفواصل، ولم يخلص الحضور مع الله تعالى، بل يكون هذا النظم حجاباً بينه وبين الله تعالى، وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى مستغرقاً في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت إلا إلى الذات، فلا طعن عليه في أنه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي إلى الصلاة أو الجنون، وهذا كالتصديق مع الإقرار فالأول ركن أصلي، حتى لو

تبدل بضده كان كفراً، والاقرار ركن زائد عند الفقهاء وشرط لإجراء الأحكام عند المتكلمين حتى لو تبدل بضده بعذر الإكراه لم يعد كفراً ومن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمناً ومن لم يجد وقتاً يتمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق كان مؤمناً.

(س) لو كان السقوط رخصة لخص العذر كالإقرار.

(ج) رخصة الإسقاط لا تخص بالعذر كالمسح على الخف، وحرمة المس للجنب، ووجوب السجدة عنده للاحتياط لقيام الركن الأصلي.

(وإنما تعرف أحكام الشعر بمعرفة أقسام النظم والمعنى وهي أربعة أقسام) فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع دون القصص والأمثال والمواظ والحكم فهو بحر لا يدرك مداه ولا يعرف منتهاه.

المنزل؟ وأما فيما سوى الصلاة فهو يراعي جانبها جميعاً وإنما أطلق النظم مكان اللفظ؛ رعاية للأدب؛ لأن النظم في اللغة: جمع اللؤلؤ في السلك، واللفظ هو: الرمي، وإن كان النظم يطلق في العرف على الشعر أيضاً. وينبغي أن يعلم أن النظم إشارة إلى الكلام اللفظي، والمعنى إلى الكلام النفسي، ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم؛ لأنه عبارة عن قصة يوسف وأخوته، وعن فرعون وغرقه مثلاً، وكل ذلك حادث. ثم هو دالٌّ على أمر الله تعالى، ونبيه، وحكمه، وخبره، وهو قديم بلا ريب عندنا، فتنبه له.

(وإنما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسامها) شروع في تقسيماته أي: إنما تعرف أحكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى، فالأقسام بمعنى التقسيمات، لأن ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم أقسام، لا أن الكل أقسام متباينة بنفسها، بل تجتمع أقسام تقسيم مع أقسام تقسيم آخر، وإنما قال، أقسامها، ولم يقل: أقسامه تنبيهاً على أن منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعاً، فبعضهم: على أن التقسيمات الثلاثة، الأول للنظم، والرابع للمعنى. وبعضهم: على أن الدلالة والاقتضاء للمعنى، والبواقي للنظم، والأصح: أنه في كل قسم يراعى النظم مع دلالاته على المعنى. (وذلك أربعة..)

(أ- في وجوه النظم لغة وصيغة) أي : مادة وهيئة .

(وهي أربعة: الخاص، والعام، والمشارك، والمؤول) لأن اللفظ إن وضع لمعنى واحد فخاص، أو لأكثر فإن شمل الكل فعام وإلا فمشارك إن لم يترجح واحد بالرأي، فإن ترجح فمؤول.

أي: المذكور فيما قبل وهو التقسيمات أربعة تقسيمات، وتحت كل تقسيم منها أقسام عديدة كما سيأتي وذلك لأن البحث فيه إما أن يكون عن المعنى، وهو التقسيم الرابع، أو عن اللفظ، فأما بحسب استعماله، وهو التقسيم الثالث، أو بحسب دلالاته، فإن اعتبر فيها الظهور والخفاء، فهو الثاني، وإلا فهو الأول.

(الأول: في وجوه النظم صيغة ولغة) يعني أن التقسيم الأول في طرق النظم من حيث الصيغة واللغة، والطرق: هي الأنواع والأصناف، والصيغة: هي الهيئة واللغة، وإن كان يشمل المادة والهيئة كليهما، لكن أريد بها ههنا المادة للمقابلة، فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع، فكأنه قال الأول، في أنواع النظم من حيث الوضع أي من حيث إنه وضع لمعنى واحد أو أكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره، وإنما قدّم الصيغة على اللغة؛ لأن للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الأغلب.

(وهي أربعة الخاص، والعام، والمشارك، والمؤول) لأن اللفظ إما أن يدل على معنى واحد أو أكثر، فإن كان الأول فإما أن يدل على الانفراد عن الأفراد فهو الخاص، أو أن يدل مع الاشتراك بين الأفراد فهو العام، وإن كان الثاني فإما أن يترجح أحد معانيه بالتأويل فهو المؤول، وإلا فهو المشارك. فالمؤول في الحقيقة إنما هو من أقسام المشارك الذي دل صيغة ولغة، وإن كان مفعول فعل التأويل الذي من شأن المجتهد.

(وب - في وجوه البيان بذلك النظم) أي: كيف يظهر المعنى بالنظم جلياً أم خفياً، والجلي مسوق محتمل للتخصيص، والمجاز أو لا محتمل للنسخ أو لا والخفي على هذا كما سيأتيك.

(وهي أربعة أيضاً: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، وهذه الأربعة أربعة تقابلها وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه) لأن اللفظ إن ظهر مراده فإما أن يكون مسوقاً أم لا ف (ب) ظاهر و (أ) إما أن يحتمل التخصيص والتأويل أم لا، ف (أ) نص، و (ب) إما أن يقبل النسخ أو لا ف (أ) مفسر و (ب) محكم وإن لم يظهر مراده فإما أن ينال بمجرد الطلب أو لا ف (أ) خفي

(والثاني: في وجوه البيان بذلك النظم) أي التقسيم الثاني: في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول من الخاص، والعام، أي: كيف يظهر المعنى من النظم مسوقاً أو غير مسوق، محتملاً للتأويل أو لا، وكيف يخفي المعنى من اللفظ خفاء سهلاً، أو كاملاً.

(وهي أربعة أيضاً: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم) لأنه إن ظهر معناه فإما أن يحتمل التأويل أو لا، فإن احتمله فإن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر، وإلا فهو النص، وإن لم يحتمله فإن قبل النسخ فهو المفسر، وإلا فهو المحكم، فهذه الأقسام كلها بعضها أولى من بعض، فيوجد الأدنى في الأعلى، ولا تباين بينها، وإنما التباين بحسب الاعتبار، بخلاف الخاص مع العام، والمشارك، فإنها متقابلة بنفسها، فهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الأول، وذكر في الثاني فقط فقال: (ولهذه الأربعة أربعة تقابلها) أي لهذه الأقسام الأربعة للظهور أقسام أربعة آخر تقابلها في الخفاء، فكما أن في الأول بعضها أولى من بعض في الظهور، كذلك في المقابل بعضها أولى من بعض في الخفاء، فيوجد الأدنى في الأعلى، (وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه) لأنه إن خفي معناه فإما أن يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي، أو لنفس الصيغة فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل وإن لم يمكن فإن كان البيان مرجحاً من جانب المتكلم فهو المجمل، وإلا

والثاني إما أن ينال بالتأمل بعد الطلب أو لا ف (أ) مشكّل والثاني إما أن يدرك بيانه من المجمل أو لا ف (أ) مجمل و (ب) متشابه وبهذا عرف حدّ كل واحد منها إذ الأقسام الصحيحة إنّما تنفصل باعتبار ما تتميز به عن أخواتها وذا يصلح أن يكون فصلاً لها.

(و ج) في وجوه استعمال ذلك النظم وهو أربعة أيضاً: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية) لأن اللفظ إما أن يستعمل في موضعه الأصلي، أو في غير موضعه الأصلي لمناسبة بينهما ف (أ) الحقيقة، و (ب) المجاز، ثم كل واحد منهما إما أن يستعمل في باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح معناه وهو الصريح، أو يستعمل مع استتار معناه وهو الكناية، فالحاصل: أن القسم الثاني في نفس البيان والثالث في كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان.

فهو المتشابه. وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام، كما أن التقسيم الأول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر.

(والثالث: في وجوه استعمال ذلك النظم) أي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقاً، من أنه استعمل في معناه الموضوع له أو غيره، أو استعمل مع أنكشاف معناه أو استتاره، (وهي أربعة أيضاً: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية) لأنه إن استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة، أو في غير الموضوع له: فمجاز، ثم كل منهما إن استعمل بأنكشاف معناه فهو الصريح وإلا فهو الكناية. فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز، ولذا قال فخر الإسلام: والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان، فجعل الحقيقة والمجاز راجعاً إلى الاستعمال، والصريح والكناية راجعاً إلى الجريان، وجعل صاحب التوضيح كلاً من الصريح والكناية قسماً من الحقيقة والمجاز.

(و (د) في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو أربعة أيضاً: الاستدلال بعبارة النص، وبإشارته، وبدلالته، وباقتضائه) لأن المستدل إن استدل بمنظومه فإن كان مسوقاً لعبارة، وإلا فإشارة، فإن لم يستدل بمنظومه، فإن استدل بمعناه اللغوي فدلالة وإن لم يستدل بهذا وإذا فإن استدل بما يفتقر إليه النص عقلاً أو شرعاً فاقتضاء، وإلا فهو من الاستدلالات الفاسدة التي تحيى إن شاء الله تعالى.

(وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضاً: معرفة مواضعها، ومعانيها، وترتيبها، وأحكامها) أي: إنه في اللغة ما معناها؟ وفي أي موضع يستعمل لغة؟ وفي الشريعة ماذا يراد به لوقوع التعبير أو النقل في

(والرابع: في معرفة وجوه الوقوف على المراد) أي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم، وهو وإن كان في الظاهر من صفات المجتهد، لكنه يؤل إلى حال المعنى، وبواسطته إلى اللفظ، ولذا قيل إن هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ. (وهي أربعة أيضاً: الاستدلال بعبارة النص، وبإشارته، وبدلالته، وباقتضائه) لأن المستدل إن استدل بالنظم فإن كان مسوقاً فهو عبارة النص، وإلا فإشارة النص، وإن لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فإن كان مفهوماً منه بحسب اللغة فهو دلالة النص، وإلا فإن توقف عليه صحة النظم شرعاً أو عقلاً فهو اقتضاء النص وإن لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

(وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل) أي بعد معرفة هذه الأقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الأربعة، تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين، (وهو أربعة أيضاً: معرفة مواضعها، ومعانيها، وترتيبها، وأحكامها) أي هذا التقسيم أربعة أقسام أيضاً معرفة مواضعها أي مأخذ اشتقاق هذه الأقسام، وهو أن لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد، وأن العام مشتق من العموم وهو الشمول، وقس عليه. ومعانيها، أي: المفاهيم الاصطلاحية

بعض الألفاظ بورود الشرع؟ وعند التعارض أيها أولى؟ وما الحكم الثابت المطلوب بها؟ فبلغت الأقسام ثمانين، وكذا السنة تنقسم على هذه الأقسام الخمسة والثمانين.

والتصرف في الكلام على نوعين تصرف في النظم وتصرف في المعنى والأول مقدم على الثاني طبعاً فقدم وضعاً، ثم الاستعمال مرتب على ذلك ثم الاستدلال مبيناً.

بيان القسم الأول

(أما الخاص: فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) واحترز بالمعلوم عن المشترك فإنه وضع بازاء معنى من المعنى المختلفة على سبيل الإبهام على قول.

وهي: أن الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، والعام هو ما أنتظم جمعاً من المسميات. وترتيبها أي معرفة أن أيها يقدم عند التعارض، مثلاً إذا تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر. وأحكامها أي أن أيها قطعي، وأيها ظني، وأيها واجب التوقف، فالخاص قطعي، والعام المخصوص ظني، والمتشابه واجب التوقف، فإذا ضربت هذه الأقسام في العشرين تصير الأقسام ثمانين، والتقسيمات خمسة، وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيماً للقرآن بل تقسيم لأسامي أقسام القرآن، وموقوف عليه لتحقيقها، ولهذا لم يذكره الجمهور، وإنما هو اختراع فخر الإسلام وتبعه المصنف رحمه الله، ولكن فخر الإسلام لما ذكر هذا التقسيم في أول الكتاب سلك في آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والأحكام في كل من الأقسام والمصنف رحمه الله إنما ذكر المعاني والأحكام فقط، ولم يذكر المواضع أصلاً، وذكر الترتيب في بعض الأقسام فقط، ثم لما فرغ المصنف عن بيان إجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الأقسام فقال: ((أما الخاص: فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) فقوله: كل لفظ بمنزلة الجنس لكل ألفاظ، والباقي كالفصل، فقوله: وضع لمعنى يخرج المهمل، وقوله: معلوم إن كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك، لأنه غير معلوم المراد، وإن كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه. ويخرج من قوله: على الانفراد لأن

(س) الرقبة في قوله: «تعالى فتحرير رقبة» مبهمة، وهي خاص عندنا.
(ج) هي اسم لذات مرقوق مملوك ولا ابهام فيه من هذا الوجه، واحتمالها الكافرة والمؤمنة وكذا وكذا باعتبار أن الذات لا تخلو عن وصف من الأوصاف لا باعتبار ذات الاسم لأنه لا يتعرض للأوصاف إذ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات ومثله لا يضرنا فهو موجود في رجل ونحوه، بخلاف الإبهام في المشترك فإنه باعتبار الحقيقة وبالانفرد عن العام ولا يعجبني استعمال لفظ كل في الحد فإنه يبطل الغرض، وإنما استعمله في الأوائل ايتساء بالاوائل.

والتركيب يدل على الانفراد يقال: اختص فلان بكذا أي: انفرد به ولم يشركه فيه غيره وفلان خاص فلان أي: منفرد به، والخصاصة حاجة موجبة للانفراد عن المال ونيل أسبابه.

(وهو إما أن يكون خصوص الجنس كإنسان، أو خصوص النوع كرجل، أو خصوص العين كزيد)، وهذا لأن معنى الإنسان واحد وهو: حيوان ناطق، وكذا معنى الرجل واحد وهو: إنسان ذكر جاوز حد الصغر، وكذا معنى زيد،

معناه حينئذ أن يكون المعنى منفرداً عن الأفراد وعن معنى آخر، فيخرج عنه المشترك والعام جميعاً وإنما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جرياً على الأصل ولأن الظاهر أن هذه الأقسام ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وإنما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للأدب: لأن النظم في الأصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فإنه في اللغة الرمي، وأما ذكر كلمة كل فإنه وإن كان مستنكراً في التعريفات في اصطلاح المنطق ولكن القصد ههنا لبيان الاطراد والضبط، وهو إنما يحصل بلفظ كل.

(وهو إما أن يكون خصوص الجنس، أو خصوص النوع أو خصوص العين) تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه أي: الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص إما أن يكون خصوص الجنس بأن يكون جنسه خاصاً بحسب المعنى، وإن لم يكن ما صدق عليه متعدداً، أو خصوص النوع على هذه الوتيرة، أو خصوص

فاستوى الثلاث في أن لكل واحد معنى واحداً، وهذا التنويع من حيث الشرع بخلاف ما يقوله أهل الحكمة إذ الشرع جعل الإنسان جنساً، وجعل الرجل نوعاً، والمرأة نوعاً، لأن الرجل يصلح للنبوة والإمامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقضاء فيها وغير ذلك مما يعسر تعدادها بخلاف المرأة.

(وحكمه: أنه يتناول المخصوص قطعاً) عند مشايخ العراق والقاضي أبي زيد ومن تابعه، (ولا يحتمل البيان لكونه بيناً) وهذا لأنه وإن احتمل التغير عن

العين أي الشخص المعين، وهذا أخص الخاص، والجنس: عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون، والنوع عندهم: كلي مقول على كثيرين متفقين بالأعراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين، فهم إنما يبحثون عن الأعراض دون الحقائق، فرب نوع عند المنطقيين، جنس عند الفقهاء كما يظهر عن الأمثلة التي ذكرها بقوله: كإنسان، ورجل، وزيد، فالإنسان نظير خاص الجنس، فإنه مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض؛ فإن تحته رجلاً وامرأة، والغرض من خلقه الرجل: هو كونه نبياً وإماماً، وشاهداً في الحدود والقصاص، ومقيماً للجمعة والأعياد ونحوه. والغرض من المرأة: كونها مستفرشة آتية بالولد، مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك. والرجل نظير خاص النوع فإنه مقول على كثيرين متفقين بالأعراض، فإن أفراد الرجال كلهم سواء في الغرض، وزيد نظير خاص العين فإنه شخص معين لا يحتمل الشركة إلا بتعدد الأوضاع. ولما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال:

(وحكمه: أنه يتناول المخصوص قطعاً) أي أثره المترتب عليه أن يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعاً، بحيث يقطع احتمال الغير، فإذا قلنا: زيد عالم، فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالاً ناشئاً عن دليل، وعالم أيضاً خاص لم

أصل وضعه عند قيام الدليل بطريق المجاز فلا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان
فانه مبين في نفسه وتبيين المبين إثبات الثابت.

(س) ينبغي أن لا يثبت به الحكم قطعاً كما قاله مشايخ سمرقند وأصحاب
الشافعي لوجود احتمال المجاز ومع الاحتمال لا يتصور القطع.

(ج) الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدر ولا يلام من لا يقوم تحت
حائط لا ميل فيه لاحتمال سقوطه ولا يلام اذا كان مائلاً، (ف) لهذا (لا يجوز
إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض) لأن لفظهما لا ينبيء

يحتمل غيره كذلك، فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعاً فثبتت من
مجموع الكلام قطعية الحكم بعالم على زيد بهذه الوسطة.

(ولا يحتمل البيان لكونه بيناً) هذا حكم آخر مقو للحكم الأول، وكأنهما
متحدان، ولكن الأول، لبيان المذهب، والثاني: لنفي قول الخصم ولتمهيد
التفريعات الآتية أي: لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بيناً بنفسه، فهو مقابل
للمجمل حيث يحتاج إلى بيان المجمل وتفسيره، وأما بيان التقرير والتغيير فيحت
مله الخاص لأنه لا ينافي القطعية، فإن بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشئ بلا
دليل فيكون محكماً، كما يقال: جاءني زيد زيدو بيان التغيير يحتمله كل كلام قطعياً
كان. أو ظنياً، كما يقال: أنت طالق إن دخلت الدار، وهكذا بيان التبديل يحتمله
الخاص أيضاً.

(فلا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض) شروع
في تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعي رحمه الله على ما ذكر من حكم
الخاص، يعني إذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بيناً بنفسه، لا يجوز إلحاق
تعديل الأركان وهو الطمأنينة في الركوع والسجود، والجلسة بين السجدين، بأمر

عنه، فالركوع ينبىء عن الميلان عن الاستواء، والسجود عن وضع الجبهة على الأرض، فيكون رفعاً لحكم الخاص من الكتاب بخبر الواحد، (وبطل شرط الولاء، والترتيب، والتسمية، والنية، في آية الوضوء) لأنه تعالى أمر بالغسل وهو: الإسالة، والمسح وهو: الأصابة، وهما خاصان لمعنى معلوم فاشتراط النية والترتيب كما شرطهما الشافعي، والولاء كما شرطه مالك، والتسمية كما شرطه أصحاب الظواهر، لا يكون عملاً به ولا بياناً لأنه بين بل تكون نسخاً له بل

الركوع والسجود وهو قوله تعالى: ﴿وَأَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ على سبيل الفرض، كما ألقه به أبو يوسف والشافعي رحمهما الله. وبيانه: أن الشافعي رحمه الله يقول: تعديل الأركان في الركوع والسجود فرض؛ لحديث أعرابي خفف في الصلاة فقال له عليه الصلاة والسلام «قم فصل فإنك لم تصل» هكذا قاله ثلاثاً، ونحن نقول: إن قوله تعالى: ﴿وَأَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ خاص وضع لمعنى معلوم؛ لأن الركوع هو الانحناء عن القيام، والسجود هو وضع الجبهة على الأرض، والخاص لا يحتمل البيان حتى يقال إن الحديث لحق ببياناً للنص المطلق فلا يكون إلّا نسخاً وهو لا يجوز بخبر الواحد، فينبغي أن تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة، فمأثرت بالكتاب يكون فرضاً؛ لأنه قطعي، وما ثبت بالسنة يكون واجباً؛ لأنه ظني.

(وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء) هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله: فلا يجوز، يعني إذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رحمه الله، وشرط الترتيب، والنية، كما شرطهما الشافعي رحمه الله، وشرط التسمية كما شرطه أصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية.

وبيان ذلك: أن مالكا رحمه الله يقول: إن الولاء فرض في الوضوء، وهو أن يغسل أعضائه في الوضوء متتابعاً متوالياً بحيث لم يحف العضو الأول: لمواظبة النبي عليه الصلاة والسلام. وأصحاب الظواهر يقولون: إن التسمية فرض في الوضوء؛

يلحق به إلحاق الفرع بالأصل كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب، وهو أن يجعل سنة مكملية للفرض وإنما جعلنا التعديل واجباً لتنحط رتبة التبعية عن الأصل وقد ثبت تمام تحقيقه في «الكافي» فصار الكتاب على مذهب المخالف مخطوط الرتبة وخبر الواحد مرفوع المنزلة فكان غلطاً من وجهين وإنما زدنا النية في التيمم بالنص لأنه ينبيء عنه إذ التيمم هو القصد (ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ فالأمر به الطواف، وهو: فعل خاص وضع لمعنى خاص، وهو: الدوران حول البيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر فاشتراط الطهارة للطواف حتى لا يعد الطواف بدونه لا يكون عملاً بهذا الخاص ولا بياناً لأنه بين بل يكون نسخاً فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «الطواف بالبيت صلاة» لكن تجعل الطهارة واجبة فيه حتى يتمكن بتركه

لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا وضوء لمن لم يسلم».. والشافعي يقول: إن الترتيب، والنية في الوضوء فرض؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقبل الله صلاة آمرئ حتى يضع الطهور في مواضعه، فيغسل وجهه، ثم يديه» الحديث، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات»، والوضوء أيضاً عمل فلا يصح بدون النية. ونحن نقول: إن الله تعالى أمرنا في الوضوء بالغسل والمسح، وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الإسالة والإصابة، فاشتراط هذه الأشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بياناً للخاص؛ لكونه بينا بنفسه، فلا يكون إلّا نسخاً، وهو لا يصح بأخبار الأحاد، غايته أن تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة، فما ثبت بالكتاب يكون فرضاً، وما ثبت بالسنة ينبغي أن يكون واجباً، كما في الصلاة، لكن لا واجب في الوضوء بالإجماع؛ لأن الواجب كالفرض في حق العمل، وهو لا يليق إلّا بالعبادات المقصودة، فزلنا عن الوجوب إلى السنية، وقلنا: بسنية هذه الأشياء في الوضوء. (والطهارة في آية الطواف) عطف على قوله: «الطواف»، وتفريع ثالث عليه، أي إذا كان الخاص بيناً بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى: ﴿وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾، فإن الشافعي رحمه الله يقول: إن طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة: لقوله عليه

التقصان ليثبت الحكم بقدر دليله، (ومن ذلك) قلنا في (قوله تعالى: «ثلاثة قروء» أن المراد بها الحيض، لأننا لو حملنا على الأطهار ينتقص العدد عن الثلاث إذ الطلاق المسنون إنما يكون في الطهر فإذا طلقها في الطهر تنقضي عدتها بباقي ذلك الطهر وبالطهرين الآخرين، ولو حملنا على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كوامل، والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل التقصان عنه ولو كان

الصلاة والسلام: «الطواف بالبيت صلاة»، وقوله: «ألا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان». ونحن نقول: إن الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فأشترط الطهارة فيه لا يكون بياناً له: لكونه بينا بنفسه، بل يكون نسخاً وهو لا يجوز بخبر الواحد، غايتها: أن تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة، وبالصدقة في غيره. وأما زيادة كونه سبعة أشواط وابتدأه من الحجر الأسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهي جائز بالاتفاق. (والتأويل بالأطهار في آية التربص) عطف على قوله: شرط الولاء، وتفرع رابع عليه، أي: إذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان، فبطل تأويل القروء بالأطهار في قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ وبيانه: أن قوله تعالى: ﴿قروء﴾ مشترك بين معنى الطهر والحيض، فأوله الشافعي رحمه الله بالأطهار لقوله تعالى: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ على أن اللام للوقت، أي: فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لأن الطلاق لم يشرع إلا في الطهر بالإجماع. وأوله أبو حنيفة رحمه الله بالحيض بدلالة قوله تعالى: ﴿ثلاثة﴾ لأنه خاص لا يحتمل الزيادة والتقصان، والطلاق لم يشرع إلا في الطهر فإذا اطلقها في الطهر وكانت العدة أيضاً هي الطهر فلا يخلو إما أن يحتسب ذلك الطهر من العدة أو لا، فإن احتسب منها كما هو مذهب الشافعي رحمه الله يكون قرأين وبعضاً من الثالث؛ لأن بعضاً منه قد مضى، وإن لم يحتسب منها ويؤخذ ثلاث آخر ما سوى هذا القرء، يكون ثلاثاً وبعضاً، وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلاثة. وأما إذا كانت العدة هي الحيض، والطلاق في الطهر، لم يلزم شيء من المحذورين، بل تعدد ثلاث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق، وقد قيل: إن هذا الإلزام

الاعتبار لمسمى الطهر لا نقضت العدة بطهر بين دمي ترك وليس فليس، (ومحلية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ هذا جواب سؤال وهو: أن محمداً والشافعي قالا في قوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ أن كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية، وهو ما ينتهي به الشيء وليس لها في ذلك الشيء أثر غير ذلك

على الشافعي رحمه الله يمكن أن يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله: ﴿ثلاث﴾ لأنه جمع وأقله ثلاث، وهذا فاسد: لأن الجمع يجوز أن يذكر ويراد به ما دون الثلاث كما في قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ بخلاف أسماء العدد فإنها نص في مدلولاتها، وأما قوله تعالى: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ فمعناه لأجل عدتهن أي: طلقوهن بحيث يمكن إحصاء عدتهن وذلك بأن يكون في طهر لا وطء فيه، لأنه يعلم حينئذ أنها غير حامل، فتعتد بثلاث حيض بلا شبهة، ولا تطلقوا في طهر وطء فيه؛ لأنه لم يعلم حينئذ أنها حامل تعتد بوضع الحمل، أو غير حامل تعتد بالحيض وكذا: لا تطلقوا في الحيض؛ لأن هذا الحيض لم يعتبر عندنا، ولا الطهر الذي يليه، فينبغي أن يحسب فيه ثلاث حيض آخر، فتطول العدة عليها بلا تقريب. ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رحمه الله في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الأحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها إن شئت.

ثم إن المصنف رحمه الله ذكر ههنا من تفرعات الخاص على مذهبه سبع تفرعات، أربع منها ما تم الآن وثلاث منها ما سيجيء وأورد بين هذه الأربعة والثلاثة باعتبارين للشافعي رحمه الله علينا مع جوابها على سبيل الجمل المعارضة فقال: (ومحلية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ وهو جواب سؤال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رحمه الله، وتقرير السؤال لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي أن الزوج إن طلق أمراًته ثلاثاً ونكحت زوجاً آخر، ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الأول، يملك الزوج الأول مرة أخرى ثلاث

فمن جعلها موجباً للحل الجديد فقد ترك العمل بالخاص، وإنما العمل بها في أن تجعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل ولا حرمة قبل الثلاث ولا تصور للغاية قبل وجود المضروب له الغاية لأن الغاية بمنزلة البعض وبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضاً له فيلغو قبل وجود الأصل، ولهذا لو قال: إذا جاء رأس الشهر فوالله لا أكلم فلاناً حتى أستشير أبي، فأستشارة قبل مجيء رأس الشهر لا تعتبر، لأن الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا تعتبر قبلها، وإذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه، ولو تزوجها قبل إصابة الزوج الثاني كانت عنده بما بقي من الطلاق كذا هنا. والجواب: أن فيما قلتما: ترك العمل بالخاص، وفيما قلنا: عمل به، وهذا لأن ما تناوله هذا الخاص فهو غاية كما وضع اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني فإن النكاح وإن كان حقيقة للوطء فقد يذكر للعقد وهو المراد به هنا بدليل الإضافة إلى المرأة

تطبيقات مستقلة بالاتفاق، وإن طلق أمراته ما دون الثلاث من واحدة أو اثنتين ونكحت زوجاً آخر، ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الأول، فعند محمد والشافعي رحمهما الله يملك الزوج الأول حينئذ ما بقي من الاثنين أو واحد، يعني إن طلقها سابقاً واحداً فيملك الآن أن يطلقها اثنين وتصير مغلظة، وإن طلقها سابقاً اثنين يملك الآن أن يطلقها واحداً لا غير. وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الأول أن يطلقها ثلاثاً، ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرًا؛ لأن الزوج الثاني يكون محلاً إياها للزوج الأول بحل جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات، فأعترض عليه الشافعي رحمه الله بأن المتمسك في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾، وكلمة حتى: لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية، فيفهم أن نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلاث، ولا تأثير للغاية فيما بعدها، فلم يفهم أن بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج الأول، ففي هذا إبطال موجب الخاص الذي هو حتى، فلما لم يكن الزوج الثاني محلاً فيما وجد

لأنها في مباشرة العقد كالرجل فصحت إضافته إليها، فأما الوطء فلا يضاف إليها حقيقة لأنها محل للوطء فكانت موطوءة لا واطئة، وإنما سميت زانية لتمكينها في الزنا، فعلمنا أن الدخول ما ثبت بالنص وإنما ثبت بحديث مشهور وهو ما روي: «أن امرأة رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام: إن رفاعة طلقني ثلاثاً فترجعت بعبد الرحمن بن الزبير فلم أجد معه إلا كهْدبة ثوبي، فقال: أتريدين أن تعودي إلى رفاعة؟ قالت: نعم! فقال: «لا حتى تذوقي من عُسيلته ويزدق هو من عَسيلتك»، وفي ذكر العود دون الانتهاء الذي يدل عليه النص بقوله: ﴿حتى تنكح﴾ إشارة إلى التحليل لأن العود: هو الرجوع إلى الحالة الأولى وهي كانت حلاً فصح أن العود حل وعند الذوق يثبت العود وهو الحل بإشارة النص وهو حادث فلا بد له من سبب ولا سبب سوى الذوق فيكون مثبتاً له ضرورة، ويقول عليه السلام: «لعن الله المُحلَّ والمحلل له»، والمحلل من يثبت الحل كالمحرّم من يثبت الحرمة، فكان الزوج الثاني مثبتاً للحل فيثبت الحل أينما وجد، وهذا في المطلقة ثلاثاً لائح وفيما دونها يثبت بطريق الأولى.

(س) الحل ثابت فيمادونها فأني يثبته الزوج الثاني وفي اثبات الثابت.

فيه المغيا وهو الطلاقات الثلاث، ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلاث الأولى أن لا يكون محلاً، فلا يكون الزوج الثاني محلاً إياها للزوج الأول بحل جديد، فيقول المصنف رحمه الله في جوابه من جانب أبي حنيفة رحمه الله إن كون الزوج الثاني محلاً إياها للزوج الأول إنما تثبته بحديث العسيلة، لا بقوله: ﴿حتى تنكح﴾ كما زعمتم. وبيانه: أن امرأة رفاعة جاءت إلى الرسول عليه السلام فقالت: «إن رفاعة طلقني ثلاثاً فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته إلا كهْدبة ثوبي هذا» تعني وجدته عتيماً، فقال عليه السلام: «أتريدين أن تعودي إلى رفاعة؟ قالت نعم، فقال: لا حتى تذوقي من عَسيلته ويزدق هو من عَسيلتك» فهذا الحديث مسوق لبيان أنه يشترط وطء الزوج الثاني أيضاً، ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية، وهذا حديث مشهور قبله الشافعي رحمه الله أيضاً لأجل اشتراط

(ج) الحل وإن كان ثابتاً فهو ناقص لوجود سبب الزوال إذ الطلقة أو الطلقتان سبب الزوال، ولهذا لا يملك تجديد العقد مرتين بعد الطلقتين وقبلهما يملك، فكان الزوج الثاني متمماً لهذا الحل الناقص، فكان إثبات ما ليس بثابت فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور، وتجاوز الزيادة بمثله لما يعرف في باب النسخ، وما ثبت الدخول بهذا الدليل إلا بوصف التحليل وهو معمول بالإجماع، ومن صفة الدخول التحليل، وأنتما لا تقولان بوصف هذا الدليل، أي: الحل عملاً بنص الكتاب وهو ساكت عن أصل الدخول ووصفه فوضح أنكما تركتما العمل بالخاص، وعملنا بالخاصين. (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى: ﴿جزاء﴾ لا بقوله: ﴿فاقطعوا﴾).

هذا جواب سؤال أيضاً، وهو: أن الشافعي قال: المأمور به القطع، وهو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الشيء ولا ينبيء عن إبطال العصمة بل فيه اعتبارها إذ القطع كان لها، فمن جعل القطع مبطلاً لعصمة المال التي كانت ثابتة قبل القطع بالرأي أو بخبر الواحد فقد وقع فيها أتى من ترك

الوطء، والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما أنه يدل على اشتراط الوطء بعبارة النص فكذا يدل على محلية الزوج الثاني بإشارة النص، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام قال لها: «أتريدين أن تعودى إلى رفاعه» ولم يقل أتريدين أن تنتهي حرمتك، والعود هو الرجوع إلى الحالة الأولى، وفي الحالة الأولى كان الحل ثابتاً لها فإذا عادت الحالة الأولى عاد الحل وتجدد باستقلاله، وإذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلاث مطلقاً، ففيما كان الحل ناقصاً وهو ما دون الثلاث أولى أن يكون الزوج الثاني متمماً للحل الناقص بالطريق الأكمل. ثم قال المصنف رحمه الله: (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله: جزء، لا بقوله: فاقطعوا)، وهذا أيضاً جواب سؤال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رحمه الله، وتقرير السؤال ههنا أيضاً لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي أن السارق إذا سرق شيئاً من أحد وقطع يده فيها، فإن كان المسروق موجوداً في يد السارق يرد

العمل بالخاص، وقلنا: ما أبطلنا العصمة بالقطع ليتجه ما قلت، وإنما أبطلناها بخاص آخر مقرون به وهو ﴿جزاء﴾ فالجزاء المطلق: ما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد لأنه المجازي على الإطلاق، ولهذا سميت دار الآخرة دار الجزاء لأنه المجازي وحده، فإذا كان القطع حق الله تعالى خالصاً كانت الجناية واقعة على حقه يستحق العبد جزاء الله تعالى، ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية إلى الله تعالى عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه ليستحق الجزاء من الله تعالى، والعصمة واحدة فمتى تحوّلت إلى الله تعالى لم تبق للعبد والتحق في حقه بما لا قيمة له كالعصير إذا تخمّر فلم يجب الضمان رعاية لحقه لانتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلا يجب شيء آخر عليه، ووجوب الردّ حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته، فالخمر المغصوبة من المسلم تستردّ وإن لم تكن معصومة له، فالرد للملك لا للعصمة، والضمان للعصمة لا للملك.

(س) فعله لاقي عصمتين: عصمة الله تعالى، وعصمة العبد، فكان جنائتين كما لو قتل مسلماً خطأً أو صيداً مملوكاً في الحرم، أو شرب خمر الذمي، فإنه تجب الدية مع الكفارة، أو الجزاء مع القيمة، أو الحد مع الضمان.

(ج) في النفس حقان: حق الشرع، وحق العبد، فوجب الضمانان،

إلى المالك بالاتفاق، وإن كان هالكاً فعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان عليه، سواء هلك بنفسه، أو أستهلكه. وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجب الضمان قط إلاّ عند الاستهلاك في رواية وذلك؛ لأنّه حين أراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من يد المالك، حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوّم، وتحوّل عصمته إلى الله تعالى، وهو مستغن عن ضمان المال، وإنما يجب الرد إذا كان موجوداً؛ لأنّه لم يبطل ملكه وإن زالت عصمته، فلرعاية الصورة قلنا: بوجوب ردّ المال، ولرعاية المعنى قلنا: بعدم ضمانه. واعترض عليه الشافعي رحمه الله بأن المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا

والجزاء في قتل الصيد بهتك حرمة الحرام، والضمان بإتلاف مال الغير، والحد بشرب الخمر صيانة لعقله، والضمان بإتلاف مال متقوم للذمي جبراً لحقه، وهنا الجناية متحدة لأن محلها العصمة وهي واحدة وقد صارت لله تعالى، والجناية الواعدة متى أوجبت جزاء الفعل كمالاً لا توجب بدل المحل، كقطع اليد قصاصاً لا يجب معه بدل المحل وهو الأرش، ولأن الجزاء لغةً يستدعي الكمال لأنه: من جزى، أي: قضى، وهو: الإتمام، أو من جزأ بالهمز، أي: كفى، وكمال الجزاء يستدعي كمال سببه وهو الجناية، وإلاّ نزيد الجزاء عن الجناية وأنه لا يجوز، وذا بأن يكون الفعل حراماً لعينه ومع بقاء عصمة العبد لا يكون الفعل حراماً لعينه بل لغيره، وهو المالك فكان مباحاً في نفسه فينتفي القطع للشبهة وهو واجب، فدل أن الشبهة مزاحة، وأنّ الجناية تمحضت على حق الله تعالى، ولا يجمع بين العصمتين: عصمة الشرع، وعصمة المالك، لتناف بينهما، لأنّ إحداهما: تقتضي الحرمة لعينه، والأخرى: لغيره، فاعتبرنا جانب الشرع فلم تبق عصمة المالك ولم نحول المالك ولم نحول الملك لأننا نحول محل الجناية لتقع الجناية على حق الله تعالى فتكمل الجناية فيكون كمال الجزاء بمقابلة كمال الجناية ومحل الجناية العصمة فاكتفينا لأن تحويل العصمة كافٍ، ولأن وجوب القطع باعتبار العصمة في محل مملوك.

أيديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الإبانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحوّل العصمة عن المالك إلى الله تعالى، فالقول ببطان العصمة زيادة على خاص الكتاب. فأجاب المصنف رحمه الله عن جانب أبي حنيفة رحمه الله تعالى: بأن بطلان العصمة عن المال المسروق، وإزالتها من المالك إلى الله تعالى، إنما نشبته بقوله تعالى: ﴿جزاء بما كسبا﴾ لا بقوله: ﴿فأقطعوا﴾ وذلك لأنّ الجزاء إذا وقع مطلقاً في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقاً لله تعالى، وإنما يكون حقاً لله تعالى إذا وقعت الجناية في عصمته وحفظه، وإذا كان كذلك فقد شرع جزاؤه جزاء كاملاً وهو القطع، ولا يحتاج إلى ضمان المال. غايته: أنه إذا

(س) العصمة إذا انتقلت ولم تبقَ حقاً للمالك كيف تشترط خصومته؟
(ج) المالك غير معتبر فيه لعينه بل لتظهر السرقة بخصومته عند الإمام
ليتمكن به من الاستيفاء، حتى لو وجد الخصم بلا ملك يكتفي به كالمكاتب،
ومتولي الوقف، ولأن الجناية تقع على المال، والعصمة، وصف المال، لأنها عبارة
عن كونه حرام التعرض فتنتقل دون الملك، فهو وصف المالك إذ هو عبارة عن
القدرة وهي صفة القادر فلا تنتقل لأن الملك ليس بمحل للجناية ولأنه إنما ينتقل
ما هو قابل للنقل وهو معهود في الشرع، والمعهود أنتقال العصمة دون الملك،
ألا ترى أن العصير إذا تخمر يبقى مملوكاً ولم يبق معصوماً؟

(ولذلك صح إيقاع الطلاق بعد الخلع) عملاً بقوله تعالى: ﴿فإن طلقها
فلا تحل له﴾ فإنَّ الفاء لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل، والتعقيب، وإنما
وصل الطلاق بالافتداء بالمال فأوجب صحة الطلاق بعد الخلع، فالشافعي رحمه
الله متى وصله بالرجعي، وأبطل وقوعه بعد الخلع، لا يكون عملاً به ولا بياناً.

كان المال موجوداً في يده يرد إليه لأجل الصورة، ولأنَّ جزى يجيء بمعنى: كفى،
فيدل على أنَّ القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج، إلى جزاء آخر حتى يجب
الضمان، هذا نبذ مما ذكرته في التفسير الأحدي وكفاك هذا.

ثم ذكر المصنف رحمه الله بعد هذا البيان التفريعات الثلاثة الباقية على
الحكم فقال (ولذلك صح إيقاع الطلاق بعد الخلع) أي: ولأجل أنَّ مدلول
الخاص قطعي واجب الاتباع صح عندنا إيقاع الطلاق على المرأة بعدما خالعتها،
خلافاً للشافعي رحمه الله.

وبيانه: أنَّ الشافعي رحمه الله يقول: إنَّ الخلع فسخ للنكاح، فلا يبقى
النكاح بعده، وليس بطلاق، فلا يصح الطلاق بعده. وعندنا هو طلاق يصح
إيقاع الطلاق الآخر بعده عملاً بقوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد﴾
وذلك لأنَّ الله تعالى قال أولاً: ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح

بإحسان ﴿ أي الطلاق الرجعي اثنان ، أو الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع ، فبعد ذلك يجب على الزوج إمّا إمساك بمعروف أي : مراجعة بحسن المعاشرة ، أو تسريح بإحسان أي : تخليص على الكمال والتمام . ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال : فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما آتت به أي : فإن ظننتم يا أيها الحكام أن لا يقيما أي الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروءة ، فلا جناح عليهما فيما آتت المرأة به وخلصتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم أن فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكوراً سابقاً ، أعني ، الطلاق لا الفسخ لأن الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده . ثم قال : ﴿ فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ﴾ أي : فإن طلق الزوج المرأة ثالثاً فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث ، حتى تنكح زوجاً غيره ، ووطئها ، وطلقها ، فالشافعي رحمه الله يقول إنه متصل بقوله : ﴿ الطلاق مرتان ﴾ حتى تكون هذه الطلقة الثالثة ، وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لأنه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول : إن الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب ، وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء ، فينبغي أن يقع بعد الخلع وهو أيضاً طلاق . غايته : أنه يلزم أن تكون الطلقات أربعاً . . أثبتان في قوله تعالى : ﴿ الطلاق مرتان ﴾ والثالثة : الخلع ، والرابعة : هي هذه ، ولكنه لا بأس به فإن الخلع ليس طلاقاً مستقلاً على حدة ، بل مندرج في الطلقتين ، فكأنه قيل : الطلاق مرتان سواء كانتا رجعتين فحينئذ يجب إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ، أو كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بئنة ، فإن طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره الآية وعلى هذا التقرير أندفع ما قيل إنه يلزم أن يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط ، حكمه : عدم الحل لا الذي ليس كذلك ، وأنه يلزم أن لا يكون الخلع إلا بعد المرتين عملاً بقوله تعالى : ﴿ فإن خفتم ﴾ لكن يرد أن هذا كله إنما يصح إذا كان التسريح بالإحسان إشارة إلى ترك المراجعة كما حرّرت ، وأما إذا كان إشارة إلى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام أنه قال : « هو

(و) لذا (وجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة) وهي: التي زُوجت بغير تسمية مهر عملاً بقوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ فالابتغاء: لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو: الطلب، والطلب بالعقد يقع، والباء للإلصاق، فيقتضي أن يكون المال ملصقاً بالابتغاء فالقول بتراخيه عن الابتغاء إلى وجود

الطلاق الثالث، فحيث أن يكون قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ بياناً لذلك، ولا تعلق له بمسئلة الخلع أصلاً، فيكون المعنى أن بعد المرتين إما امساك بمعروف بالمراجعة أو تسريح بإحسان بالطلقة الثالثة، فإن أثر التسريح بالإحسان فطلقها ثالثاً، فلا تحل له من بعد الآية.

هذا خلاصة ما قالوا، والبسط في التفسير الأحمدي.

(ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة) عطف على قوله: صح إيقاع الطلاق، وتفريع على حكم الخاص أي ولأجل أن العمل بالخاص واجب لا يحتمل البيان، وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تأخير إلى الوطء في المفوضة، وهو إن كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر، وإن كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر، وهو الأصح، لأن الأولى لا تصلح محلاً للخلاف إذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رحمه الله.

وتحقيقه.. أن المرأة التي فوضها وليها بلا مهر أو على أن لا مهر لها، لا يجب المهر لها عند الشافعي رحمه الله إلا بالوطء، فلو مات أحدهما قبل الوطء لا يجب المهر لها عند الشافعي. وعندنا: يجب كمال مهر المثل عند العقد في الذمة، ويجب أدائه عند الوطء والموت عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾، فقوله: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا﴾ بدل من ﴿وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ أو مفعول له بتقدير اللام أي: أحل لكم ما وراء المحرمات لأن تبتغوا بأموالكم، فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الإلصاق وقيل: الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب، وعلى كل تقدير يوجب أن يكون ابتغاء البضع ملصقاً بالمهر ذكراً، فإن لم يذكر في اللفظ فلا أقل من أن يكون ملصقاً في الوجوب على الذمة، ولكن بشرط أن يكون الابتغاء صحيحاً، حتى لو كان بالنكاح الفاسد

الوطء كما قاله الشافعي في المفوضة ترك العمل بالخاص بالرأي، ولا يلزم النكاح الفاسد فإنه لا يجب المهر فيه بنفس العقد إجماعاً بل بالدخول، لأن المراد به: الطلب الصحيح، وذلك بالنكاح الصحيح، (و) لذا (كان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف إلى العبد عملاً بقوله تعالى: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم﴾، والفرض: لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو: التقدير، فالقول بأن المهر غير مقدر شرعاً كما قال الشافعي ترك العمل بالخاص، وكذا الكناية في قوله ﴿فرضنا﴾ لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل ذلك على أن صاحب الشرع هو المتولي للإيجاب والتقدير، وأنه لا اختيار للعبد فيهما أصلاً، بل تقدير العبد امتثال به، أي: إن مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى، وإذا اصطاح

يجب التراخي إلى الوطء بالإجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الإجارة، أو المتعة، أو بطريق الزنا، لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال أصلاً، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿محصنين غير مسافحين﴾ وفي هذا المقام اعتراضات دقيقة بينها في حاشية التفسير الأحدي. (وكان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف إلى العبد) عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص أي: ولأجل أن العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدراً من جانب الشارع غير مضاف تقديره إلى العباد. وبيانه: أن تقدير المهر عند الشافعي رحمه الله مفوض إلى رأي العباد واختيارهم، فكل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً عنده، وعندنا، وإن كان لا يقدر في جانب الأكثر لكن يقدر في جانب الأقل، وهو أن لا يكون أقل من عشرة دراهم عملاً بقوله تعالى: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم﴾ أي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق أزواجهم وهو المهر، فالفرض: لفظ خاص وضع لمعنى التقدير، وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا، وكذا الأسناد خاص عند صاحب التوضيح. فعلم أن المهر مقدر في علم الله تعالى. وقد بينه النبي عليه السلام بقوله: «لا مهر أقل من عشرة دراهم»، وكذا نقيسه على قطع اليد لأنه أيضاً عوض عشرة دراهم، فالتقدير خاص وإن كان المقدر مجملاً محتاجاً إلى البيان، وهذا في اصطلاح الفقهاء، وأما في اللغة:

الزوجان على مقدار يُظهر ما كان مقدراً معلوماً عند الله تعالى لا أن العباد يقدرون ما ليس بمقدر، وعلى هذا قيم الأشياء فإنها معلومة مقدرة عند الله تعالى، والمقومون بأرائهم يقدرون ذلك المقدر المعلوم المستور عنا فهذا كذلك، فمن فوّض إثبات المهر وتركه والتقدير فيه إلى العبد كما قال الشافعي فقد ترك العمل بالخاص، وإنما العمل فيما قلنا أن وجوب أصله وأدنى المقدار فيه ثابت شرعاً لا خيار فيه للزوجين، ولهذا التزوج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهر أعنده، وعندنا يجب عشرة دراهم لأن الشارع قدره بالعشرة، لقوله عليه السلام: «لا مهر أقل من عشرة دراهم»، وهذا لأن النساء إماء الله ونحن عبيده، فكان المهر للمولى، ولهذا خص النبي عليه السلام بعدم المهر إظهاراً لكرامته، وهذا في الابتداء، فأما في البقاء فهو حق المرأة فتتولى إسقاطه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان﴾ إلى قوله: ﴿فلا جناح عليهما فيما اقتدت به﴾ ففي الإضافة إليهما ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان أن الذي من جانب الزوج في الخلع عين ما تناوله أول الآية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ، وهذا لأن الخلع يوجد منها ولا يستبد به، وقد ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان تقريراً لفعل الزوج على ما سبق

فهو حقيقة في الإيجاب والقطع، ولهذا قال الشافعي رحمه الله إنَّ الفرض ههنا بمعنى الإيجاب بقرينة تعديته بعلى، وعطف ﴿ما ملكت أيمانهم﴾ على ﴿أزواجهم﴾ لأن المهر لا يقدر في حق ما ملكت أيمانهم، فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب في حق الأزواج وما ملكت أيمانهم جميعاً. قلنا تعديته بعلى إنما هو لتضمن معنى الإيجاب، وعطف ما ملكت أيمانهم بتقدير فرضنا ثان أي: وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم على أن يكون هذا بمعنى أوجبنا والأول بمعنى قدرنا هكذا قالوا.

ثم ذكر المصنف رحمه الله دلائل كل من المسائل الثلاث فقال: (عملاً بقوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له﴾ و﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ وقد علمنا ما فرضنا عليهم) فقله: عملاً لتعليل لقوله: صح الخ. . على طريق اللف والنشر المرتب، فقله: ﴿فإن طلقها فلا تحل له﴾ ناظر إلى المسئلة الأولى، وقوله تعالى:

الطلاق فجعل الخلع فسخاً، كما قال الشافعي ترك للعمل بهذا الخاص، وجعله طلاقاً يكون عملاً به ولم يصّر الطلاق أربعاً لأن الله ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض، وعلى هذا فاعتبره فيما يكون من هذا الجنس.

(القول في الأمر* وهو) من الخاص، فإن صيغة الأمر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو: طلب الفعل.

واعلم أن مسائل الأمر خمسة أنواع:

لأنه إما أن يكون في بيان نفس الأمر وموجبه، أو في بيان المأمور به وهو: الفعل، أو في بيان المأمور فيه وهو: الزمان، أو في بيان المأمور وهو: المكلف، أو في بيان الأمر.

وهذا تقسيم ضروري، لأن الأمر لا بد أن يصدر عن أحد وهو الأمر، ولا بد وأن يصدر بإيجاب شيء وهو: المأمور به، ولا بد من مكلف ليجب عليه وهو المأمور، إذ بالأمر لا يجب شيء على الأمر وهذا الأمر لوجوب فعل على العبد وفعله لا بد أن يقع في زمان وهو: المأمور فيه.

فالأمر: (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) فخرج فعل النبي عليه السلام، والإشارة بالقول، فإنها ليسا بأمر، والدعاء، والالتماس، بقوله:

﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ ناظر إلى المسئلة الثانية. وقوله: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم﴾ ناظر إلى المسئلة الثالثة، وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتأمل.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وحكمه وتفرعاته أراد أن يبين بعض أنواعه المستعملة في الشريعة كثيراً وهو الأمر والنهي فقال:

(ومنه الأمر: وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) أي: من الخاص الأمر، يعني مسمى الأمر لا لفظه، لأنه يصدق عليه أنه لفظ وضع لمعنى

على سبيل الاستعلاء، فإن من قال لغيره: افعل على سبيل التضرع لا يسمى أمراً وإن كان أعلى رتبة من المقول له: افعل، ومن قال لغيره على سبيل الاستعلاء: افعل يقال: إنه أمره وإن كان أعلى رتبة منه، وبقوله: افعل أو نحوه، يخرج قول من هو مُفْتَرَضُ الطاعة لغيره: أوجب عليك أن تفعل كذا، أو واجب عليك فعل كذا، أو أطلب منك أن تفعل كذا، فهذا كله طلب تحصيل الفعل وليس بأمر، وبه ظهر ضعف قولهم: إنه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ونحوه، وقولهم: طلب الفعل لمن دونه في الرتبة، لجواز الأمر لمن فوقه في الرتبة حتى ينسب إلى الجهل والحمق من حيث إنه أمر من هو أعلى منه، ولا يلزم أن الأمر موجود بدون لفظة: افعل، لأننا لا نعني به هذه الصيغة

معلوم وهو الطلب على الوجوب، والقول مصدر يراد به المقول؛ لأن الأمر من أقسام الألفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ، وقوله: على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء، وبقي فيه النهي داخلاً فخرج بقوله: أفعل، والمراد بقوله: أفعل كل ما كان مشتقاً من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضراً، أو غائباً، أو متكلماً معروفاً، أو مجهولاً، ولكن بشرط أن يكون المقصود منه إيجاب الفعل، ويعدّ القائل نفسه عالياً سواء كان عالياً في الوقاع أو لا، ولهذا نسب إلى سوء الأدب إن لم يكن عالياً. وبما ذكرنا أندفع ما قيل إن أريد به اصطلاح العربية فلا حاجة إلى قوله على سبيل الاستعلاء: لأن الالتماس والدعاء أيضاً أمر عندهم وإن أريد به اصطلاح الأصول فيصدق على ما أريد به التهديد والتعجيز، لأنه أيضاً على سبيل الاستعلاء وذلك لأننا نتكلم على اصطلاح الأصول، وليس المقصود مجرد الاستعلاء، بل إلزام الفعل وذا لا يصدق إلا على الوجوب، بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما. (ويختص مراده بصيغة لازمة) بيان لكون الأمر خاصاً يعني يختص مراد الأمر وهو الوجوب بصيغة لازمة للمراد، والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين أي: لا يكون الأمر إلا للوجوب ولا يثبت الوجوب إلا من الأمر دون الفعل، فيكون نفيًا للاشتراك

على الخصوص، وهو معلوم لمن له أدنى لب، ألا ترى أنه ذكر صاحب المحصول فيه الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي: افعَل، وقد علم بالبديهة أنه لم يرد به تلك الصيغة الخاصة.

فصل

(ويختص مراده بصيغة لازمة حتى لا يكون الفعل موجباً، خلافاً لبعض أصحاب الشافعي) أي: المراد بالأمر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف بدون هذه الصيغة عند الجمهور، وقال بعض أصحاب مالك والشافعي: يعرف المراد بالأمر بدون هذه الصيغة، وعلى هذا يبتنى الخلاف: أن أفعال النبي عليه السلام موجبة أم لا؟

والترادف جميعاً وذلك بأن يقال: إن دخول الباء ههنا على المختص على طريقة قولهم: خصصت فلاناً بالذكر، فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الإباحة والندب، وهذا نفي الاشتراك، ويكون معنى قوله: لازمة أن الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه، ولا يكون المراد مفهوماً من غير الصيغة وهو الفعل، وهذا نفي الترادف، أو يقال: إن الباء داخلة على المختص به كما هو أصلها أي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل، فيكون هو نقيضاً للترادف، ثم قوله: لازمة إن حمل على اللازم الأعم فيكون هو أيضاً نقيضاً للترادف، لأن الملزوم لا يوجد بدون اللازم، فلا يفهم نفي الاشتراك قط، فينبغي أن يحمل اللازم على اللازم المساوي أي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد، فقد فهم حينئذ نفي الترادف والاشتراك جميعاً كناية. ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصداً فقال: (حتى لا يكون الفعل موجباً) أي: إذا كان المراد مخصوصاً بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجباً على الأمة من غير مواظبته عليه السلام، (خلافاً لبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله)، فإنهم يقولون إن فعل النبي عليه السلام أيضاً موجب إما لأنه أمر وكل أمر للوجوب، وإما لأنه مشارك

فَعِنْدَنَا لَيْسَتْ بِمَوْجِبَةٍ لَانْتِفَاءِ الصَّيْغَةِ، وَعِنْدَهُمْ مَوْجِبَةٌ كَالْأَمْرِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ أَي: فَعَلُهُ، وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ مُسْتَفَاداً بِالْفِعْلِ لَمَا سُمِّيَ بِهِ إِذْ الْأَمْرُ مَوْجِبٌ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَوْجِباً كَالْأَمْرِ لَكَانَ هَذَا إِطْلَاقَ لَفْظِ الْمَوْجِبِ عَلَى غَيْرِ الْمَوْجِبِ، وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصِلُّ»، فَهُوَ تَنْصِصٌ عَلَى وَجوبِ أَتْبَاعِهِ فِي أَفْعَالِهِ، وَإِذَا ثَبِتَ اسْتِعْمَالُ الْأَمْرِ فِي الْفِعْلِ كَانَ حَقِيقَةً فِيهِ، لِأَنَّ ظَاهِرَ الْأَسْتِعْمَالِ لِلْحَقِيقَةِ، وَعِنْدَنَا: هُوَ حَقِيقَةٌ فِي الْقَوْلِ فَقَطْ، لِأَنَّ الْعِبَارَاتِ إِنَّمَا وَضَعْتَ دَلَالَاتٍ عَلَى الْمَعَانِي الْمَقْصُورَةِ لِيَقَعَ الْعِلْمُ لِغَيْرِهِ بِمَا فِي ضَمِيرِهِ وَلَا تَقْصُرَ الْعِبَارَاتُ عَنِ الْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لِأَنَّ الْمَهْمَلَاتِ أَكْثَرُ مِنَ الْمُسْتَعْمَلَاتِ، وَلِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَخْتَلُ الْغَرَضُ الْمَطْلُوبُ مِنْ وَضْعِ الْكَلَامِ، وَهُوَ: إِبَانَةُ الْمَرَادِ، وَلَا يَتَحَقَّقُ انْتِفَاءُ الْمَقْصُودِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ مَقْصُودٍ عِبَارَةٌ.

ثُمَّ سَائِرُ مَقَاصِدِ الْفِعْلِ كَالْمَاضِي، وَالْحَالِ، وَالْإِسْتِقْبَالِ، مَخْتَصَةٌ بِعِبَارَةٍ وَضَعْتَ لَهَا، وَالْمَرَادُ بِالْأَمْرِ مِنْ أَعْظَمِ الْمَقَاصِدِ لِحْصُولِ الْإِبْتِلَاءِ بِهِ، فَإِخْتِصَاصُهُ بِالْعِبَارَةِ أَحَقُّ مِنْ غَيْرِهِ، فَإِذَا ثَبِتَ أَصْلُ الْمَوْضُوعِ كَانَ حَقِيقَةً لَهُ فَيَكُونُ لَزِمُهُ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ هَذَا الْمَعْنَى بِدُونِ هَذِهِ الصَّيْغَةِ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْأَسَدَ لَمَّا كَانَ مَوْضُوعاً لِهَيْكَلٍ مَخْصُوصٍ لَا يَوْجَدُ الْهَيْكَلُ الْمَخْصُوصُ بِدُونِ اسْمِ الْأَسَدِ إِلَّا إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْمَرَادَ بِالْأَمْرِ غَيْرُ مَرَادِ هَذِهِ الصَّيْغَةِ، وَإِذَا ثَبِتَ أَنَّهُ حَقِيقَةٌ لَهُ فَلَا يَكُونُ حَقِيقَةً فِي الْفِعْلِ دَفْعاً لِلِاشْتِرَاكِ، وَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ حَقِيقَةً فِي الْفِعْلِ لَصَحَّ أَنْ يُقَالَ لِلْقَائِمِ أَمْرٌ، وَلِأَنَّ مَا كَانَ حَقِيقَةً لَشَيْءٍ لَا يَصَحُّ نَفْيُهُ عَنْهُ بِحَالِ كَالْأَبِ لَا يَنْتَفِي عَنْهُ هَذَا الْاسْمُ بِحَالِ، وَالْمَجَازُ يَصَحُّ نَفْيُهُ، كَالْجَدِّ يُسَمَّى: أَباً، وَيَصَحُّ نَفْيُهُ، ثُمَّ هَهُنَا لَا يَصَحُّ نَفْيُ اسْمِ الْأَمْرِ عَنِ الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ، وَيَصَحُّ عَنِ الْفِعْلِ، فَدَلَّ أَنَّ الْاسْتِعْمَالَ فِيهِ مَجَازٌ.

لِلْأَمْرِ الْقَوْلِيُّ فِي حُكْمِ الْوُجُوبِ، وَهَذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِي كُلِّ مَا لَمْ يَكُنْ سَهْواً مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَلَا طَبْعاً لَهُ، وَلَا مَخْصُوصاً لَهُ، وَإِلَّا فَعَدَمُ كَوْنِهِ مَوْجِباً

وقوله (للمنع عن الوصال وخلع النعال) أي: لما واصل وواصل أصحابه أنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال: «إني لست كأحدكم، إني أبيتُ يطعمني ربي ويسقيني»، ولما خلع نعليه في الصلاة وخلع الناس نعالهم فقال منكرأ عليهم بعدما فرغ: «ما لكم خلعتُم نعالكم؟»، ولو كان الفعل موجباً لصار كأنه أمر بالوصال وخلع النعال، ثم أنكر عليهم الوصال والخلع وهو باطل.

(والوجوب أستفيد بقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي» لا بالفعل) إذ لو ثبت به وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة، (وسمي

بالاتفاق) (للمنع عن الوصال وخلع النعال) متعلق بقوله: حتى لا يكون الفعل موجباً، وحجة لنا أي: لمنعه عليه السلام أصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال، روي أنه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم، فقال: «أيكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني» يعني أنتم لا تستطيعون الصيام متوالياً الليل والنهار ولي قوة روحانية من عند الله تعالى أطعم عنده وأسقى من شراب المحبة، كما قال قائل شعراً:

وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب

ولهذا ترى الأمة المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في أربعينات ليخرج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء، وروي أنه عليه السلام كان يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم، فلما قضى صلاته قال: «ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك، قال إن جبريل عليه السلام أخبرني أن فيهما قدراً، إذا جاء أحدكم المسجد فليُنظر فإن رأى في نعليه قدراً فليمسحه وليصل فيهما» هذه تمسكات أبي حنيفة رحمه الله، أما الشافعي رحمه الله فقال تارة على سبيل التنزل: إن الفعل للوجوب كالأمر؛ لأنه عليه السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق ففضاهن مرتبة، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فجعل متابعة أفعاله لازمة لأتمه، فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله: (والوجوب أستفيد بقوله عليه السلام «صلوا كما رأيتموني أصلي» لا

الفعل به) مجازاً (لأن الأمر سبب الفعل)، وإطلاق اسم السبب على المسبب جائز، ولا ينكر تسميته مجازاً.

(س) خولف بين الجمعين فقليل في جمع الأمر بمعنى القول: أوامر، وفي جمعه بمعنى الفعل أمور، وهو أمانة الحقيقة في كل واحد، إذ المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع.

(ج) لا نسلم أنه أمانة الحقيقة.

بالفعل) إذ لو كان الفعل موجباً لاتبعوه بمجرد رؤية الفعل، ولم يحتاجوا إلى هذا القول أصلاً. وقال تارة على سبيل الترقى: إنَّ الفعل قسم من الأمر لأنَّ الأمر نوعان: قول وفعل، لأنه تعالى أطلق لفظ الأمر على الفعل في قوله: ﴿وما أمر فرعون برشيده﴾ أي فعله؛ إنَّ القول لا يوصف بالرشيد وإنَّما يوصف بالسديد، فأجاب المصنف عنه بقوله: (وسمي الفعل به لأنه سببه) أي سمي الفعل بلفظ الأمر لأنَّ الأمر سبب للفعل فيكون من باب المجاز، وإنَّما الكلام في الحقيقة، ولما فرغ عن نفي الترادف قصداً شرع في نفي الاشتراك قصداً فقال:

(وموجه: الوجوب لا النذب، والاباحة والتوقف) يعني أن موجب الأمر الوجوب فقط عند العامة لا النذب، كما ذهب إليه بعض، ولا الإباحة كما ذهب إليه بعض، ولا التوقف كما ذهب إليه آخرون، ولم يذكره المصنف لأنه يفهم مما ذكره التزاماً، فأهل النذب يقولون: الأمر للطلب فلا بد أن يكون جانب الفعل فيه راجحاً حتى يطلب وأدناه النذب، وهذا كقوله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ وأهل الإباحة يقولون إنَّ معنى الطلب أن يكون مأذوناً فيه ولا يكون حراماً، وأدناه هو الإباحة وهذا كقوله تعالى: ﴿فاصطادوا﴾ والمتوقفون يقولون: إنَّ الأمر يستعمل لستة عشر معنى: كالوجوب، والإباحة والنذب،

فصل في موجب الأمر .

(وموجبه: الوجوبُ لا الندب، والإباحة، والتوقف سواء كان بعد الخطر أو قبله، لانتفاء الخيرة عن المأمور بالنص، واستحقاق الوعيد لتاركة، ودلالة

والتهديد، والتعجيز، والإشاد، والتسخير، وغير ذلك فما لم تقم قرينة على أحدها لم يعمل به، فيجب التوقف حتى يتعين المراد. وعندنا: الوجوب حقيقة الأمر، فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافة، وإذا قامت قرينته يحمل عليه على حسب المقام. (سواء كان بعد الخطر أو قبله) متعلق بقوله: وموجبه الوجوب، ورد على من قال إنَّ الأمر بعد الخطر للإباحة، وقيله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ ونحن نقول: إنَّ الوجوب بعد الخطر أيضاً مستعمل في القرآن كقوله تعالى: ﴿فإذا أنسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ والإباحة في قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ لم يفهم من الأمر بل من قوله تعالى: ﴿أحل لكم الطيبات﴾ ومن أن الأمر بالاصطياد إنما وقع منة ونفعاً للعباد، وإذا كان فرضاً فيكون حرجاً عليهم فينبغي أن يكون الأمر عند الإطلاق للوجوب، وإنما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز.

ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال: (لانتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بالنص) أي إنما قلنا: إنَّ موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المأمورين المكلفين بالأمر بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ لأنَّ معناه: إذا حكم الله ورسوله بأمر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة أن يكون لهم الاختيار من أمرهما أي: إن شأؤوا قبلوا الأمر، وإن شأؤوا لم يقبلوا، بل يجب عليهم الائتمار بأمرهما ولا يكون ذلك إلا في الواجب، وقيل النص هو قوله تعالى: ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ خطاباً لابليس اللعين أي ما بقي لك الاختيار بعد أن أمرتك فلم تركت السجود. (واستحقاق الوعيد لتاركة) عطف على قوله: انتفاء الخيرة الخ أي: إنما

الإجماع، والمعقول، وإذا أريد به الإباحة، أو النذب، فقليل: إنَّه حقيقة، لأنَّه بعضه، وقيل لا لأنَّه جاز أصله).

قلنا إنَّ موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الأمر بالنص وهو قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ أي فليحذر الذين يخالفون عن أمر الرسول عليه السلام ويتركونه أن تصيبهم فتنة في الدنيا أو عذاب أليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون إلّا بترك الواجب، ولكن يرد عليه: أنَّه موقوف على أن يكون هذا الأمر أيضاً للوجوب وهو ممنوع، وأنَّه لم لا يجوز أن تكون المخالفة على وجه الإنكار دون الترك.

والجواب أنَّ سياق الكلام دال على أنَّ هذا الأمر للوجوب بدون احتياج إلى برهان ومصادرة على المطلوب، وإنَّ المخالفة في استعمالهم إنَّما تطلق على ترك العمل به فتأمل (ولدلالة الإجماع والمعقول) عطف على ما قبله وفي بعض النسخ وكذا دلالة الإجماع والمعقول يدلان عليه، فحينئذ هو جملة مستقلة معطوفة على مضمون سابقها.

وحاصله: أنَّ دلالة الإجماع تدل على أنَّ الأمر للوجوب، لأنَّهم أجمعوا على أنَّ كل من أراد أن يطلب فعلاً من أحد لا يطلب إلّا بلفظ الأمر، والكمال في الطلب وهو الوجوب، والأصل نفي الاشتراك، فتعين أنَّ موجبه الوجوب. وإنَّما قال: دلالة الإجماع؛ لأنَّ نفس الإجماع لم ينعقد على أنَّ موجبه الوجوب؛ لأنَّه مختلف فيه، بل إنَّما الإجماع على شيء يدل عليه، وكذا الدليل المعقول يدل على أنَّ الأمر للوجوب، وهو أنَّ تصارييف الأفعال كلها كالماضي والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص، فينبغي أن يكون الأمر كذلك دالاً على معنى الوجوب، وليس هذا لإثبات اللغة بالقياس، بل لإثبات كون الأصل عدم الاشتراك. وقيل: المعقول: هو أنَّ السيد إذا أمر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب، فلو لم يكن الأمر للوجوب لما استحق ذلك. وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه آخر تركتها للإطنا ب.

ثم شرع المصنف في بيان أنَّه إذا لم يرد بالأمر الوجوب فماذا حكمه؟

الكلام في هذا الفصل في أربعة مواضع :

أحدها : في خصوص المراد بهذا الصيغة .

فقال الجمهور لما ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد، وقال بعض الشافعية : إنه مجمل في حق الحكم فيتوقفا حتى يتبين المراد بالدليل ، لأن هذه الصيغة استعملت لمعان مختلفة : للإيجاب ، والندب ، والإباحة ، والتقريع ، والتوبيخ ، والسؤال ، والإفحام ، والتكوين ، والإرشاد ، وهو لمنافع الدنيا ، والندب لثواب الآخرة ، والتسوية ، والإهانة ، والتعجب ، والإخبار ، والاحتقار ، والإنذار .

كقوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ ، ﴿ وكاتبوهم ﴾ ، ﴿ فاصطادوا ﴾ ، ﴿ وأسفرز من أستطعت ﴾ أي : أزعج إلى المعاصي بصوتك ، أي بدعائك ، فهذا على الاستبعاد عن أن يملك أو يقدر عليهم لقوله تعالى : ﴿ إن عبادي ليس لك عليهم سلطان ﴾ ، ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ ، ﴿ ربنا تقبل منا ﴾ ، ﴿ فأت بها من المغرب ﴾ ، ﴿ كن فيكون ﴾ ، ﴿ وأشهدوا إذا تباعتم ﴾ ، ﴿ اصبروا ﴾ .

فقال : (وإذا أريد به الإباحة أو الندب) أي إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب وعدل عن الوجوب ، فحينئذ اختلف فيه : (فقيل : إنه حقيقة ؛ لأنه بعضه) أي : إن الأمر حقيقة في الإباحة والندب أيضاً ؛ لأن كل واحد منهما بعض الوجوب ، وبعض الشيء يكون حقيقة قاصرة ؛ لأن الوجوب : عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك ، والإباحة هي : جواز الفعل وتركه على السواء ، والندب ، هو جواز الفعل مع رجحانه ، فيكون كل منهما مستعملاً في بعض معنى الوجوب ، وهو معنى الحقيقة القاصرة التي أريدت بلفظ الحقيقة ، وهو مختار فخر الإسلام (وقيل : لا ، لأنه جاز أصله) أي : قيل : إنه ليس بحقيقة حينئذ ، بل مجاز ؛ لأنه قد جاز أصله وهو الوجوب ؛ لأن الوجوب : هو جواز الفعل مع حرمة الترك ، والإباحة جواز الفعل مع جواز الترك ، والندب : هو رجحان الفعل مع جواز الترك .

أو لا تصبروا»، «ذق إنك أنت العزيز الكريم»، «أسمع بهم»، «فليضحكوا قليلاً»، «ألقوا ما أنتم ملقون»، «تمتعوا».

وللتمني كقوله: «ألا أيها الليل الطويل ألا آنجلي».

وإذا اختلفت وجوه الاستعمال صار مجملاً في حق الحكم ولا يتعين شيء منها إلاً بدليل، ولنا أن العبارات كما لا تقصر عن المعاني فكذا كل عبارة يكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع ولا يثبت الاشتراك إلاً بعارض اختلاط القبيلتين أو للابتلاء به أو لفعل من الواضع، وصيغة الأمر لفظ خاص من تصاريف الفعل فيكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع وأستعماله لمعنى آخر بطريق المجاز، ومتى وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى لأنه أغلب وأبلغ، والاشتراك يخل بالتفاهم ويحتاج إلى قرينتين.

وثانيها: في تعيين المراد

فقال بعض أصحاب مالك: موجه: الإباحة لأن الأمر لطلب وجود المأمور به من المأمور ولا وجود إلاً بالائتمار، فدل على انفتاح طريق الائتمار عليه ضرورة، وأدناه الإباحة.

وقال أكثر الأشعرية والمعتزلة: حكمه النذب، لأن الأمر لطلب الفعل فلا

فالحاصل: أن من نظر إلى الجنس الذي هو جوار الفعل فقط ظن أنه مستعمل في بعض معناه، فيكون حقيقة قاصرة، ومن نظر إلى الجنس والفصل جميعاً ظن أن كلاً منهما معان متباينة وأنواع على حدة، فلا يكون إلاً مجازاً. وأما تحقيق أن هذا الاختلاف في لفظ الأمر، أو في صيغ الأمر فمذكور في التلويح^(١) بما لا مزيد عليه.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان الموجب وحكمه أراد أن يبين أنه هل

(١) التلويح على التوضيح.

بد من اثبات ما يترجح به الفعل على الترك، وإذا قد يكون بالإلزام، وقد يكون بالندب وهو أدنى، فثبت لتيقنه .

وعندنا موجه: الوجوب لأن الأمر لما كان لطلب المأمور به فمطلقه ينصرف إلى الكامل من الطلب لأنه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم، فإنه مفترض الطاعة يملك الإلزام، والكامل فيما قلنا لأنه مطلوب من كل وجه، فأما الطلب على وجه فيه رخصة الترك وهو: الندب، فهو طلب من وجه دون وجه، والموضوع للشيء محمول على الثابت من كل وجه، وفيه رعاية الاحتياط، إلا أن عن مشايخ العراق من أصحابنا حكمه: وجوب العمل والأعتقاد قطعاً، وعند مشايخ سمرقند منهم الشيخ أبو منصور رحمه الله حكمه: الوجوب عملاً لا اعتقاداً على طريق اليقين بل يعتقد على الإيهام أن ما أراد الله تعالى به من الإيجاب أو الندب حق ولكن يأتي بالفعل لا محالة لأن هذه الصيغة ليست للوجوب بعينها فعينها توجد بلا وجوب بل عند تجردها عن القرائن، واحتمال وجوب القرينة قائم إلا أن مجرد الاحتمال غير معتبر عن مشايخ العراق لما مر من أن الاحتمال الناشئ من غير دليل لا يعتبر به، ألا ترى أن المرئي في الكرة الثانية يحتمل أن يكون غير ما كان في الكرة الأولى لجواز أن يذهب به ويخلق غيره مكانه بلا تفاوت، ولا يشك أنه في الكرة الثانية عين ما كان في الكرة الأولى، فظهر أن الاحتمال الناشئ من غير دليل ظاهر باطل، والدليل على أنه للوجوب انتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بقوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾، والقضاء عبارة عن الحكم، والندب والإباحة لا ينفيان الخيرة، واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ ألحق الوعيد لتاركه والوعيد لا يستحق إلا بترك الواجب فالمراد بالآية أمر الرسول عليه السلام، فإنه بناء على قوله: ﴿لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً﴾، ولأن تارك المأمور به عاص وفاسق لقوله تعالى: ﴿أف عصيت أمري﴾، ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾، ﴿لا أعصي لك أمراً﴾،

﴿فسق عن أمر به﴾، وهما يستحقان الوعيد بالنص، ولأنه لا يكون عاصياً وفاسقاً بترك الامتثال إلا أن يكون موجبه الإلزام، ولأن الفسق اسم للفعل حرام، وكذا المعصية، ولو لم يجب الائتمار لم يكن خلافه حراماً، ودلالة الإجماع، فإن من أراد أن يطلب فعلاً من غيره لا يجد لفظاً موضوعاً لإظهار مراده سوى قوله: افعل، فدل أن هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى.

والدليل المعقول وهو أن تصارييف الأفعال وضعت لمعان على الخصوص فلفظ الماضي موضوع للمضي، وكذا لفظ الحال للحال، وأحتماله أن يكون للاستقبال لا يخرج عن موضوعه، ثم سائر المعاني التي وضعت لها الألفاظ كانت لازمة لمطلقها إلا أن يقوم الدليل بخلافه فكذا معنى طلب المأمور به لهذه الصيغة يكون حقاً لازماً لها على أصل الوضع.

(س) هذا إنما يصح أن لو وضعت هذه الصيغة لطلب المأمور به.

(ج) إنه معنى مطلوب وقد مست الحاجة إلى التعبير عنه فوجب أن يكون له صيغة مفردة وتلك الصيغة افعل أو غيرها، وبطل الثاني إجماعاً فتعين الأول، ولأن موجب الأمر الائتمار لغة، يقال: أمرته فائتمر، كما يقال كسرتة فانكسر، هدمته فانهدم، فهذا يقتضي أن لا يتحقق الأمر بدون الائتمار كما لا يكون الكسر بدون الانكسار، إلا أن الوجود لو اتصل بالأمر لسقط الاختيار من المأمور، وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار وإن كان ضرورياً لأنه خلقه مختاراً فكان مجبواً عليه، وليس له اختيار كلي فذا من خواص الألوهية ولكن له الاختيار بقدر ما ينتفي به الجبر، ويستحق الثواب بالإقدام على الائتمار، فتراخى الوجود إلى حين اختياره تفادياً عن الجبر، وبقي الوجوب المقتضي إلى الوجود حكماً له قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن، ألا ترى أنه لما أنبأنا الله تعالى عما لا اختيار له أنبأنا عن الائتمار مقروناً به فقال: ﴿كن فيكون﴾، فلو لم يكن الوجود مقصوداً بالأمر لما استقام أن يكون مجازاً عن سرعة الإيجاد، كما ذهب إليه الشيخ أبو منصور، والقاضي أبو زيد، والمعنى: أن ما قضي من الأمور وأراد كونه

يتكون من غير توقف، ولا قول ثمة لأن المعدوم لا يؤمر، ولما استقام قرينة للإيجاد كما هو مذهب الفقهاء، فعندهم في الإيجاد والتكوين، وخطاب كن من غير تشبيه، كما زعمت الكرامية بين كلامه حادث في ذاته، ولا تعطيل، كما زعمت المعتزلة، فعندهم إنما صار متكلاً بخلق هذه الحروف في اللوح، وهو تعطيل إذ المتَّصِفُ بالتكلم مَنْ قام الكلام بذاته، وقد أجرى سنته أن يقول في الإيجاد كُنْ فنؤمن به كما نطق به النص، وما هو كائن في علمه كالوجود فصح الخطاب، وفائدته إظهار العظمة، وإعلام للملائكة بذلك الفعل، وقال: ﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾ فجعل القيام موجب الأمر فيما لا اختيار له، وهو دليل على حقية الوجود مقصوداً بالأمر.

(س) الائتمار ليس بموجب الأمر لأنه كما يقال: أمرته فائتمر، يقال: أمرته فعصى، وليس العصيان موجب الأمر.

(ج) إنما يقال: أمرته فعصى لما مر أن الائتمار تراخى إلى حين اختياره، وجاز أن لا يختار الائتمار، وتمسكوا بقوله عليه السلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، على أنه للوجوب، فإن لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره، فيلزم انتفاء الأمر لوجود المشقة، لكن السواك مندوبٌ فيلزم أن لا يكون المندوب مأموراً به وهو لا يتم لأنه أعلمهم إرادة الوجوب بقرينة المشقة،

يحتمل التكرار أو لا؟ فقال: (ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله) أي لا يقتضي الأمر بأعتبار الوجوب التكرار كما ذهب إليه قوم، ولا يحتمله كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، يعني إذا قيل مثلاً: صلوا، كان معناه: أفعلوا الصلاة مرة، ولا يدل على التكرار عندنا أصلاً. وذهب قوم إلى أن موجه التكرار، لأنه لما نزل الأمر بالحج قال أقرع بن حابس: «ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟» ففهم التكرار مع أنه كان من أهل اللسان، ثم لما علم أن فيه حرجاً عظيماً أشكل عليه فسأل. وذهب الشافعي رحمه الله إلى أن محتمله التكرار؛ لأنَّ أضرب مختصر من أطلب منك ضرباً، وهو نكرة، والنكرة في الإثبات تخص، لكنها تحتل العموم فيحمل

وقول الواقفية يفضي إلى التوقف في النهي أيضاً للاحتمال لأنه يجيء للحظر وللكرهية، وللشفقة، كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي، وعن المشي في نعل واحد فيتحد موجهها وهو باطل، إذ حكم أحد الضدين يخالف حكم ضد الآخر، وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها فما من حقيقة إلا وتحتمل المجاز، وما ذكروا من الاحتمال نعتبره في أن لا نجعله محكماً بمجرد الصيغة، لا في أن لا نثبت موجهه أصلاً.

وثالثها: في أن الأمر بعد الحظر وقبله سواء، فيكون للإيجاب في الحالين، وقال بعض الشافعية: إنه للإباحة لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾، ولأنه لإزالة الحظر، ومن ضرورته الإباحة.

ولنا أن مقتضى هذه الصيغة الإلزام لما مر، ولم تتفاوت صيغة الأمر بعد الحظر وقبله، فلا يتفاوت حكمه، والإباحة فيما ذكروا للاجماع، أو لأن الاصطيد شرع لنا لا علينا، وما شرع لنا لا يصلح أن يجب علينا، على أن الأمر بعد الحظر كما ورد للأباحة ورد للوجوب، فالأمر بقتل شخص حرام القتل بالإسلام، أو بعقد الذمة، بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة، وقطع الطريق، والزنا، والقتل بغير حق، للوجوب، وإن وردت بعد الحظر فتعارضاً وسلم المقتضى للوجوب.

ورابعها: إنه إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب.

عليه بقرينة تقتزن بها. والفرق بين الموجب والمحتمل: أن الموجب يثبت بلانية، والمحتمل يثبت بالنية، ودليلنا سيأتي. (سواء كان معلقاً بشرط، أو مخصوصاً بوصف، أو لم يكن) ردّ على بعض أصحاب الشافعي رحمه الله فإنهم ذهبوا إلى أنه إذا كان الأمر معلقاً بشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطْهَرُوا﴾ أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ يتكرر بتكرر الشرط والوصف، فإن الغسل يتكرر بتكرر الجنابة، والقطع يتكرر بتكرر السرقة. وعندنا: المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في

فقيل: إنه حقيقة لأنه بعضه، لأن بالإيجاب هذا وزيادة فكان قاصراً لا مغايراً.

وقال الكرخي والخصاص: إنه مجاز لأنه لا يجوز نفي ما هو حقيقة، ولو قال: ما أمرني الله تعالى بصلاة الضحى كان صادقاً، فدل أنه مجاز لأنه جاز أصله وتعداه، وما ذكر أنه بعضه، قلنا بإطلاق اسم الكل على البعض مجاز.

فصل في موجب الأمر في حكم التكرار

(الصحيح أن الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله، سواء كان معلقاً بشرط، أو مخصوصاً بوصف، أو لم يكن، ولكنه يقع على أقل جنسه ويحتمل كله) بدليله، وقال بعض مشايخنا: لا يوجب ولا يحتمله إلا أن يكون معلقاً بشرط، كقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا﴾، أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾، ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ﴾، فإنها تتكرر بتكرر ما قيدت به. وقال الشافعي لا يوجب التكرار ولكنه يحتمله، وقال بعضهم مطلقه بوجوب العموم والتكرار إلا بدليل وهو محكي عن المزني:

(حتى إذا قال لامرأته: طلقي نفسك) تملك أن تطلق نفسها واحدة، وثلثين وثلاثة جملة ومتفرقة عند هؤلاء، وعند الشافعي يحتمل الثلاث والثنى،

أنه لا يدل على التكرار ولا يحتمله، (لكنه يقع على أقل جنسه ويحتمل كله) استدراك من قوله: ولا يحتمله كأن قائل يقول: لما لم يحتمل الأمر التكرار. عندكم فكيف يصح عندكم نية الثلاث في قوله: طلقي نفسك، فيقول: إن الأمر يقع على أقل جنسه وهو الفرد الحقيقي، ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي أي: الطلاقات الثلاث لا من حيث إنه عدد بل من حيث إنه فرد، ولا من حيث إنه مدلوله، بل من حيث إنه منوي، وإليه أشار بقوله: (حتى إذا قال لها: طلقي نفسك أنه يقع على الواحدة إلا أن ينوي الثلاث) لأن الواحدة فرد حقيقي

حتى إذا نوى الزوج الثلاث أو المثني يقع .

وعندنا (يقع على الواحدة إلا أن ينوي الثلاث، ولا تعمل نية الثنتين إلا أن تكون المرأة أمة) .

احتجوا بحديث الأقرع حيث سأل رسول الله عليه السلام عن الحج : «أفي كل عام، أم مرة فقال: بل مرة»، ولو قلت: في كل عام لوجب، ولو وجب ثم تركتموه لضللتم، فلو لم تكن صيغة الأمر في قوله عليه السلام «حجوا» موجباً للتكرار لما أشكل عليه، فقد كان من أهل اللسان، ولو لم يكن محتملاً الأنكر عليه السلام سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ، فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة دل أن موجه التكرار، ولأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر، فقوله: طلقي أي: أوقعي بالمصدر الطلاق، والمختصر كالمطول، واسم الفعل عام فوجب القول بعمومه كسائر ألفاظ العموم، والتكرار من ضرورات العموم، غير أن الشافعي يقول: المصدر نكرة لأنه ثبت ضرورة وبالنكر يحصل الغرض، والنكرة في الإثبات توجب الخصوص على احتمال العموم، ولأنه لا فرق بين دَخَلَ وادخل إلا في الخبرية والأمرية بإجماع أهل اللعنة، ومن قال دخل زيد الدار لم يقتض التكرار، ولكن يحتمل أنه دخلها مراراً فكذا ادْخَلَ طلبُ الدخول على احتمال أن يكون المراد مراراً، ثم الموجب

متيقن، والثلاث فرد حكمي محتمل؛ (ولا تعمل نية الثنتين إلا أن تكون المرأة أمة) أي: لا تصح نية الثنتين في قوله: طلقي نفسك؛ لأنه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي، وليس مدلولاً للفظ ولا محتملاً له إلا إذا كانت تلك المرأة أمة؛ لأن الثنتين في حقها كالثلاثة في حق الحرة، فهو واحد حكمي كالثلاث في حقها، وأما إذا قال: طلقي نفسك ثنتين، فحينئذ إنما تقع ثنتان لأجل أنه بيان تغيير لما قبله، لا بيان تفسير له؛ لأن طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بياناً له. ثم أورد المصنف رحمه الله دليلاً على ما هو المختار عنده فقال:

هو المتيقن دون المحتمل، وهذا بخلاف النفي، فالنكرة في النفي تعم.

(ولنا أن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد، ومعنى التوحد مراعى في ألفاظ الوحدان وذا في المفرد الحقيقي أو الاعتباري) وهو الجنس، (والثنى بمعزل عنهما) لأنه عدد محض، وبين العدد والفرد تناف، فكما لا يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه وهذا لأنّ الثابت به طلب الفعل، والتكرار أمر خارجي صفة للفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة، ولهذا يصح نية الثلاث لأنه جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحداً وإن كان له أجزاء حقيقة، ألا ترى أنك إذا عدت الأجناس كان هذا بأجزائه جنساً واحداً، فإنك تقول: التصرفات المملوكة في النكاح والطلاق وكذا وكذا. . كما أنك تقول: نعمة الله تعالى الماء، والطعام، وكذا. . وكذا، فوقع هذا الاسم على الثلاث باعتبار أنه واحد، لكن الواحد فرد حقيقة وحكماً، فكان أحق بالاسم الفرد عند الإطلاق من الثلاث، والثلاث فرد حكماً محتملاً فيصار إليه عند النية، وما بينهما وهو الثنتان فعدد محض ليس بفرد حقيقة حتى يكون موجباً، ولا حكماً حتى يكون محتملاً، إلا أن تكون المرأة أمة، لأنّ ذلك كل طلاقها فالثنتان في حقها كالثلاث في حق الحرة، وعلى هذا سائر أسماء الأجناس إذا كان فرداً صيغة، كمن حلف لا يشرب ماء، أو الماء، فإنه يقع على الأقلّ ويحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الإطلاق، ولو نوى جميع المياة يُصدّق، فأما لو نوى قدراً من الأقدار المتخللة

(لأنّ صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد) أي إنما لا يقتضي الأمر التكرار؛ لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر، فقولك: أضرب مختصر من أطلب منك الضرب، وقوله: صلوا مختصر من أطلب منكم الصلاة، وقوله: طلقي مختصر من أفعل فعل الطلاق، والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله؟ (ومعنى التوحد مراعى في ألفاظ الوحدان)، فالفعل المختصر منه أولى أن لا يحتمل العدد، وبهذا القدر تم الدليل على الأصل الكلي ثم قوله: (وذلك بالفردية والجنسية، والثنى بمعزل عنهما) بيان للمثال المختص،

بين الحدين، كما لو نوى كُوزاً أو كوزين، أو قدحاً أو قدحين، لا تعمل نيته لخلو المنوي عن صيغة الفردية حقيقة، أو حكماً، ومثله: لا أكل طعاماً ونحوه، أو دلالة: كمن حلف لا أتزوج النساء، ولا أشتري العبيد، ولا أكلم بني آدم، ولا أشتري الثياب، فإنه يقع على الأقل ويحتمل الكل، لأنّ هذا الجمع صار مجازاً عن اسم الجنس، لأننا إذا بقيناه جمعاً لغا معنى التعريف المستفاد بالألف واللام، أو الإضافة، وإذا جعلناه جنساً كان فيه رعاية الأمرين، أما التعريف فلأنه يعرف هذا الجنس المذكور، وأما الجمعية فلأن كل جنس يتضمن معنى الجمع، فكان العمل بهما أولى من إهدار أحدهما، وقد قال الله تعالى: ﴿لا تحل لك النساء من بعد﴾ وإذا لا يختص بالجمع.

(وما تكرر من العبادات) كالصلاة والصوم ونحوهما (فبأسبابها لا بالأوامر) وهذا لأنّ كل صلاة تتكرر بتكرر وقتها الذي جعل سبباً لها، وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذي جعل سبباً له وهو شهر رمضان، وكذا في العقوبات، ولو كان التكرار باعتبار الأمر لاستغرق الأوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المأمور به، إذ ليس في اللفظ إشعار بوقت معين وليس بعض الأوقات بالتعيين أولى من

أعني قوله: طلقي نفسك: لأنّ الطلاق هو الذي يتصف بالجنسية، والفرد الحكمي، ومعزلية المثني، وأما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمي إلّا في آخر العمر، (وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالأوامر) جواب سؤال يرد علينا وهو: أن الأمر إذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله، فبأي وجه تتكرر العبادات مثل الصلاة والصيام وغير ذلك.

فيقول: إن ما تكرر من العبارات ليس بالأوامر بل بالأسباب، لأنّ تكرار السبب يدل على تكرار المسبب، فأَيان وجد الوقت وجب الصلاة، ومتى يأتي رمضان يجب الصيام، ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكاة، ولهذا لم يجب الحج في العمر إلّا مرة لأنّ البيت واحد لا تكرر فيه، لا يقال: إنّ الوقت سبب لنفس الوجوب، والأمر إنّما هو سبب لوجوب الأداء، فكيف يكون السبب مغنياً

البعض، وهو باطل بالإجماع، وإنما أشكل على الأفرع لأنه من الجائز أن يكون سبب الحج: ما يتكرر وهو وقته كالصوم والصلاة، ومن الجائز أن يكون سببه: مما لا يتكرر وهو البيت، فبين النبي عليه السلام بقوله مرة أن السبب هو البيت، وقولهم عم لا تصم، فيعم صم، لأنهما للطلب ممنوع أو مردود بأنه قياس، وبالفارق، فالانتهاء عن الفعل أبداً ممكن، والاشتغال أبداً، ولا يقال الأمر نهي عن ضده، والنهي يعم فيلزم التكرار لأنه ممنوع.

(وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد) لأنه فرد (فلا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة) لأن الكل غير مراد بالإجماع، (وبالفعل

عن الأمر، لأننا نقول إن عند وجود كل سبب يتكرر الأمر تقديرًا من جانب الله تعالى، فكان تكرر العبادات بتكرر الأوامر المتجددة حكماً. (وعند الشافعي رحمه الله لما أحتمل التكرار تملك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج) بيان لخلاف الشافعي رحمه الله في أصل كلي على وجه يتضمن الخلاف في المسألة المذكورة، يعني أن عنده لما أحتمل كل أمر التكرار سواء كان أمر الشارع، أو غيره، تملك المرأة في قوله: طلقي نفسك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج ذلك، وإن لم ينو أو نوى واحدة فلها أن تطلق نفسها واحدة، ثم أورد المصنف بتقريب بيان الأمر بيان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال: (وكذا أسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد) فقوله: يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه، وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو، فيكون هو بيان وجه التشبيه. وقوله: يدل وقع حالاً أي: كذا أسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة، فهو احتراز عن أسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله: أنت طالق، فإنه خارج عما نحن فيه، وسيأتي بيانه. (حتى لا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة، وبالفعل الواحد لا تقطع إلا واحدة) تفريع على عدم احتمال أسم الفاعل التكرار، وإلزام على الشافعي رحمه الله فيما ذهب إليه. بيانه: أن الشافعي رحمه الله يقول: إن السارق تقطع يده اليمنى أولاً، ثم

الواحد لا تقطع إلا يد واحدة) وقد تعين اليمنى بالإجماع، فالقول بقطع اليسرى بهذه الآية مردود، وما قالوا يصح أن يقال: افعل دائماً، أو لا دائماً، ولو دل على التكرار لكان الأول تكراراً، والثاني نقضاً لا يتم لأنهم يقولون: الأول بيان تقرير كقولك: جاءني زيد نفسه، والثاني بيان المحتمل كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار. وموجب الأمر على ما فسرنا من الوجوب وعدم التكرار يتنوع نوعين: أحدهما: يرجع إلى صفة قائمة بالموجب، وهو نوعان: أداء، وقضاء. وثانيهما: يرجع إلى صفة قائمة بغير الموجب، وهو نوعان: مؤقت، وغير مؤقت.

رجله اليسرى ثانياً، ثم يده اليسرى ثالثاً ثم رجله اليمنى رابعاً؛ لقوله عليه السلام: «من سرق فأقطعه، فإن عاد فأقطعه، فإن عاد فأقطعه». وعندنا: لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة، بل يخلد في السجن حتى يتوب؛ لأن السارق آسم فاعل يدل على المصدر لغة، والمصدر لا يراد به إلا الواحد أو الكل، وكل السرقات لا يعلم إلا في آخر العمر، فصار الواحد مراداً بيقين، وبالفعل الواحد لا تقطع إلا يد واحدة، وأيضاً فأقطعوا دال على القطع، وهو أيضاً لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي أن لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة الثانية أيضاً لأننا نقول إن الرجل غير متعرضة بها في الآية فلا بأس أن يثبت بنص آخر، واليد لما كانت متعرضة بها في الآية وتعين اليمنى مراداً منها لا يجوز أن تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا تجوز الزيادة به على الكتاب لأنه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالإجماع، بخلاف الجلد فإنه كلما يزني غير المحصن يجلد؛ لأن البدن صالح للجلد دائماً.

ولما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال: (وحكم الأمر نوعان: أداء وهو تسليم عين الواجب بالأمر) يعني ما ثبت بالأمر وهو الوجوب نوعان: وجوب أداء، ووجوب قضاء.

فالأداء: هو تسليم عين ما وجب بالأمر، يعني إخراجه من العدم إلى

فصل في حكم الأمر

(حكم الأمر نوعان: أداء، وهو: تسليم نفس الواجب بالأمر، وقضاء وهو: تسليم مثل الواجب به).

قال الله تعالى: ﴿إِنْ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ وهو في تسليم أعيانها إلى أربابها، فردُّ الغاصب عين ما غصب أداء، وردُّ المثل بعد هلاك العين قضاء، وقد يدخل النفل في قسم الأداء عند من جعل الأمر حقيقة في النذب أو الإباحة، لأنَّه يسلم عين ما نُدب إلى تسليمه، ولا يدخل في قسم

الوجود في الوقت المعين له، وهذا هو معنى التسليم، وإلا فالأفعال أعراض لا يتصوّر تسليمها. وقد ذكر في أصول فخر الإسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالأمر فأعترض عليه بأنَّ نفس الوجوب لا يكون بالأمر بل بالوقت. أجيب: بأنَّ قوله: بالأمر متعلق بالتسليم لا بالواجب، ولهذا بدل المصنف رحمه الله قوله: نفس الواجب، بقوله: عين الواجب، ليعلم أنَّ نفس الواجب أو عينه كناية عن إتيانه في الوقت فلا حاجة إلى زيادة قوله: في وقته كما زاد البعض، وكذا إلى قوله: إلى مستحقه لأنَّ قوله: بالأمر يدل على أنَّ الأمر هو المستحق.

(وقضاء: هو تسليم مثل الواجب به) عطف على قوله أداء، بمعنى وجوب قضاء وهو: تسليم مثل الواجب بالأمر لا عينه، أي تسليم ذلك الواجب الذي وجب أولاً في غير ذلك الوقت، وكان ينبغي أن يقيد بقوله: من عنده، ليخرج أداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر أمس؛ لأنَّه ليس من عنده، بل كلاهما لله تعالى، والقضاء: إمَّا هو صرف النفل الذي كان حقاً له إلى القضاء الذي كان عليه، وإمَّا لم يقيد به لشهرة أمره، وكونه مدلولاً عليه بالالتزام، وأمَّا النفل: فلإمَّا يقضى إذا لزم بالشروع، وحينئذ لم يبق نفلاً بل صار واجباً، ولكنه يؤدي مع أنَّه ليس بواجب فينبغي أن يراد بقوله: عين الواجب الثابت؛ ليعم النفل. هكذا

القضاء لأن النفل لا يضمن بالترك.

(ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً، حتى يجوز الأداء بنية القضاء، وبالعكس) في الصحيح، لوجود تسليم الواجب فيهما، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ أي: أدت، إذ الجمعة لا تُقضى، فالقضاء: لفظ متسع يستعمل بمعنى الإتمام، والإلزام، والإحكام، وهذه المعاني موجودة في الأداء، ويستعمل الأداء في القضاء مقيداً، يقال: أدى ما عليه من الدين، والديون تقضى بأمثالها، فأداء الدين نفسه محال: فيكون القضاء مراداً مجازاً، ففي الأداء معنى الاستقضاء وشدة الرعاية في الخروج عما لزمه، وإذا بتسليم عين الواجب كما قيل في الثلاثي منه:

الذئب يأدو للغزال يأكله.

أي: يحتال ويتكلف فيختله، وأما القضاء: فلا ينبىء عن شدة الرعاية، بل ينبىء عن الإحكام قال الشاعر:

قيل، وفيه وجوه آخر. (ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس) أي، يستعمل كل من الأداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز، حتى يجوز الأداء بنية القضاء بأن يقول: نويت أن أقضي ظهر اليوم، ويجوز القضاء بنية الأداء بأن يقول نويت أن أؤدي ظهر أمس، وأستعمال القضاء في الأداء كثير كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ أي: إذا أدت صلاة الجمعة لأن الجمعة لا تقضى، ولذا ذهب فخر الإسلام إلى أن القضاء عام يستعمل في الأداء والقضاء جميعاً لأنه عبارة عن فراغ الذمة، وهو يحصل بهما، فكان في معنى الحقيقة، بخلاف الأداء فإنه ينبىء عن شدة الرعاية وهو ليس إلا في الأداء كما قال الشاعر: الذئب يأدو للغزال يأكله أي: يختله ويغلب عليه، وأما إذا صام شعبان لظن أنه من رمضان، فلا يجوز لأنه أداء قبل السبب، وإن صام شوالاً بظن أنه من رمضان يجوز لا لأنه قضاء بنية الأداء، بل

وعليها مسرودتان قضاها.

أي: أحكم صنعتها.

(والقضاء يجب بالسبب الذي وجب به الأداء عند الجمهور).

وقال العراقيون: يجب بنص مقصود غير الأمر الذي به وجب الأداء، لأن الفائت عبادة فلا يقضى إلا بمثل هو عبادة، ولا يصير عبادة إلا بالنص، وكيف يكون مثلاً لها بالقياس، وقد ذهب فضل الوقت؟ وهذا لأن في التنصيص على التوقيت إشعاراً بفضيلة الوقت وتعين القربة في ذلك الوقت، ولهذا لا يكون قربة قبل وقتها فكذا بعده، والضمان يعتمد المماثلة وقد فاتت.

ولنا أن الله تعالى أوجب القضاء في الصوم والصلاة بالنص بالمثل قال الله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾، وقال عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها» وهو معقول فإن الأداء كان فرضاً عليه في الوقت وليس المقصود عين الوقت، ومعنى العبادة في كونه عملاً بخلاف هوى النفس

لأنه أداء بنية القضاء، وإتما الخطأ في ظنه وهو معفو، ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم أن سبب القضاء هو الذي كان سبباً للأداء أم لا بد له من سبب على حدة؟ فبينه المصنف رحمه الله بقوله: (والقضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين خلافاً للبعض) أي: القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند المحققين من عامة الحنفية، خلافاً للعراقيين من مشايخنا، وعامة أصحاب الشافعي رحمهم الله، فإنهم يقولون: لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الأداء، والمراد بهذا السبب النص الموجب للأداء لا السبب المعروف أعني الوقت، وحاصل الخلاف يرجع إلى أن عندنا النص الموجب للأداء وهو قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ وقوله: ﴿كتب عليكم الصيام﴾ دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة إلى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها»، وقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو

على وجه التعظيم لله تعالى، وهو لا يختلف باختلاف الاوقات، ومعلوم أن المستحق لا يسقط عن المستحق عليه إلا بإسقاط من له الحق أو بتسليم المستحق، ولم يوجد واحدٌ منهما فبقي مضموناً عليه بعد خروج الوقت، فإذا بقي مضموناً وهو قادر على تسليم مثله من عنده لأن النفل مشروع له من جنسه أمر بصرف ماله إلى ما عليه، وله ولاية صرف ماله إلى ما عليه كما في حقوق العباد، وسقط فضل الوقت للعجز لأنه لا مثل له عند المفوت، فأوجبنا عليه ما قدر عليه وهو أصل الواجب، وأسقطنا عنه ما لم يقدر عليه وهو وصف الفضل، إذ الوصف تبع للأصل فلا يوجب عدمه عدم الأصل، وهذا لأن خروج الوقت قبل الأداء لا يسقط الأداء بعينه بل باعتبار الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات، وهو فضيلة الوقت فلا يبقى ذلك مضموناً عليه إلا في حق الإثم إذا فوته عمداً فإذا عقل هذا في المنصوص عليه تعدى الحكم منه إلى الواجبات، كالنذر المؤقت من الصوم، والصلاة، والاعتكاف، وهذا أشبه بمسائل أصحابنا، ولهذا لو فاتت صلاة الليل من القوم فقضوها بالنهار بالجماعة جهر إمامهم،

على سفر فعدة من أيام آخر ﴿ بل إنما وردا للتنبيه على أن الأداء باقٍ في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات ؛ لأن بقاء الصلاة والصوم في نفسه للقدرة على مثل من عنده، وسقوط فضل الوقت لا إلى مثل وضمان للعجز عنه أمر معقول في نفسه، فعدينا حكم القضاء إلى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف. وعند الشافعي رحمه الله : لا بد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الأداء، فقضاء الصلاة والصوم عنده لا بد أن يكون بقوله عليه السلام : «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها»، وقوله تعالى : ﴿ فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام آخر ﴾، وما لم يرد النص فيه إنما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نص القضاء، فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه إلا في الفوات، فعندنا : يجب القضاء في الفوات، وعنده : لا. وقيل : الفوات أيضاً قام مقام النص كالتفويت،

وبالعكس لا يجهر، ومن فاتته صلاة في السفر يقضيها في الحضر ركعتين، وبالعكس يقضي أربعاً، ولهذا قلنا في صلاة فاتت عن أيام التشريق يقضيها بلا تكبير لأن الجهر بالتكبير غير مشروع في غير أيام التكبير فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط، ولم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر.

(وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف، إنما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه إلى الكمال لا لأن القضاء وجب بسبب آخر).
أي: إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف فإنه يقضي

ولا تظهر ثمرة الخلاف إلا في التخييج، فعندنا يجب في الكل بالنص السابق، وعنده: يجب بالنص الجديد، أو بالفوات، والتفويت، وقضاء الحضر في السفر أربع ركعات، وقضاء السفر في الحضر ركعتين، وقضاء الجهر في النهار جهراً، وقضاء السري في الليل سراً يؤيد ما ذكرنا. وقضاء الصحيح صلاة المرض بعنوان الصحة، وقضاء المريض صلاة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره، ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو: أنه إن نذر أحد أن يعتكف شهر رمضان، فصام ولم يعتكف لمرض، منع من الاعتكاف لا يقضى اعتكافه في رمضان آخر، بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل، ولو كان القضاء واجباً بالسبب الذي أوجب الأداء وهو قاله تعالى: ﴿وليوفوا نذورهم﴾ لوجب أن يصح القضاء في رمضان الثاني، كما صح الأداء في رمضان الأول، كما هو مذهب زفر رحمه الله، أو يسقط القضاء أصلاً؛ لعدم إمكان الصوم الذي هو شرطه، كما هو مذهب أبي يوسف رحمه الله، فعلم أن سبب القضاء التفويت، والتفويت مطلق عن الوقت، فينصرف إلى الكامل وهو الصوم المقصود، فأجاب المصنف رحمه الله عنه بقوله: (وفيما أنذر أن يعتكف شهر رمضان، فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود؛ لعود شرطه إلى الكمال، لا لأن القضاء وجب بسبب آخر) يعني في صورة نذر أن يعتكف هذا رمضان المعهود، فصام ولم يعتكف

اعتكافه ولا يجزيه في رمضان الثاني، فمن قال: يجب القضاء بنص آخر قال في هذا وجب القضاء بالتفويت لا بالنذر، إذ ولو وجب القضاء به لجاز، لأن الثاني مثل الأول في كون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه، فدل أنه إنما لم يجز لأن وجوب القضاء بدليل آخر وهو التفويت، والتفويت سبب لوجوب القضاء مطلق عن الوقت، أي: لا نعين وقتاً دون وقت، فصار كالنذر بالاعتكاف مطلقاً بأن قال: عليّ أن أعتكف شهراً، وثمّ لو اعتكف في رمضان لا يصح، كذا هنا، ونحن نقول: وجب عليّ القضاء هنا بالسبب الذي أوجب الأداء وهو النذر، ألا يرى أنه يجب بالفوات مرة بأن مرض، أو أغمي عليه الشهر كله، والفوات لا يوجب الضمان، كالعبد الجاني إذا مات، وكمال الزكاة إذا ملك وبالتفويت أخرى.

فظهر أنّ القضاء يجب بما به وجب الأداء لا بالتفويت، وإنما لم يجز في رمضان الثاني لأنّ الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقاً يقتضي صوماً وللاعتكاف أثر في وجوب الصوم لأنّه شرط الاعتكاف، والتزام المشروط التزام الشرط،

لمانع مرض إنما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل، لعود شرط الاعتكاف إلى الكمال وهو صوم النفل، لا لأنّ القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم، وتقريره: أنّ الاعتكاف لا يصح إلا بالصوم، فإذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم، فكان ينبغي أن يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف، ولكن شرف رمضان الحاضر عارضه لأنّ العبادة في رمضان وفضل من العبادة في غيره، فانتقلنا من الصوم الأصلي المقصود إلى صوم رمضان لهذا الشرف العارض، ولما فات شرف رمضان عاد الصوم إلى كماله وهو الصوم المقصود الأصلي أعني صوم النفل، فكأنّه صدر حكم من الله تعالى أنّ صوموا النفل، واعتكفوا فيه، والحياة إلى رمضان الثاني موهوم؛ لأنّه وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات. ثم إذا لم يصم صوماً مقصوداً وجاء رمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى إلى هذا رمضان الثاني، وإنما قال: فصام ولم يعتكف؛ لأنه إذا لم يصم لمرض منع من الصوم، فحينئذ يجوز الاعتكاف في قضاء رمضان البتة.

كالتزام الصلاة التزام الوضوء، وإنما لم يجب الصوم قصداً في نذر اعتكاف رمضان، لأنّ الوقت وقت الصوم فرضاً فوجد شرطه فاستغنى عن رعاية شرطه قصداً، كما لو دخل وقت الصلاة وهو متوضئ، وهذا لأنّ الشروط يراعى وجودها تبعاً لا وجودها قصداً فسقط الصوم المقصود بهذا العارض وهو شرف الوقت، وهذا الشرف قد فات بحيث لا يمكن اكتسابه إلّا بالحياة إلى العام الثاني وهو وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات، فلم تثبت القدرة عليه بالشك، وإذا فات ذلك الشرف بقي الاعتكاف واجباً عليه مطلقاً، وإذا بقي عليه مطلقاً يجب الصوم القصدي، إذ الموجب له موجود، وإنّما لم يظهر عمله للمانع فإذا زال المانع يعمل الموجب عمله فلم يجز في رمضان الثاني، كما لو نذر أن يعتكف شهراً، وكان هذا أحوط الوجهين، أي: يحتمل أن لا يقضى كما قال أبو يوسف وزفر: إذا فات شرف الوقت وبقي اعتكافاً بغير صوم، وإذا غير مشروع فيبطل نذره، ويحتمل أن يقضى، لأنّ بفوات التبع لا يبطل الأصل، فالقضاء أحوط الوجهين، لأنّ ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وهو فضل هذا الصوم على غيره، ففي الحديث: «من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله» احتمل السقوط حتى لو لم يصم ولم يعتكف فقضى خارج رمضان مع الصوم يجوز إجماعاً، فالنقصان، والرخصة الواقعة بالشرف وهو عدم وجوب الصوم بالاعتكاف لأنّ يحتمل السقوط والعود إلى الكمال وهو وجوب الصوم القصدي أولى، لأنّ هذا نقصان يعود إلى الكمال، والأول كمال يعود إلى النقصان، فإذا عاد إلى الكمال لم يتأدّ في رمضان الثاني، والأداء في العبادات في الأمر المؤقت يكون في الوقت، وفي غير المؤقت في العمر، إذ جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو مؤقت.

(والأداء ثلاثة أنواع: كامل، وقاصر، وأداء يشبه القضاء).

ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الأداء والقضاء إلى أنواعهما فقال:
(والأداء أنواع: كامل وقاصر، وما هو شبيه بالقضاء) وفي هذا التقسيم مساحة؛

فالكامل: ما يؤديه الإنسان بوصفه كما شرع (كالصلاة بجماعة).

القاصر: ما يمكن النقصان في صفته كأداء (الصلاة منفرداً) فإنه قاصر لنقصان في صفة الأداء فيما هو مأمور بالأداء بالجماعة، ولهذا لا يجب الجهر في المنفرد، ويجب على من يصلى بجماعة، واكتساب الواجب مستجلب للثواب، والمنفرد لا يتمكن منه لأنه إن لم يجهر فظاهر، وإن جهر فكذلك لأنه لم يأت بالواجب فلم يحرز ثوابه، وأداء المسبوق قاصر لأنه منفرد يقرأ ويسجد للسهو.

ومن اقتدى بالإمام من أول الصلاة وأداها معه فهو مؤدٍ أداء محضاً، ومن اقتدى بالإمام في أول الصلاة ثم نام خلفه حتى فرغ الإمام، أو سبقه الحدث، فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الإمام فهو مؤدٍ أداء يشبه القضاء، لأنه باعتبار الوقت مؤدٍ، وباعتبار أنه يتدارك ما فاتته مع الإمام قاض، ولهذا لا يقرأ، أو لا يسجد للسهو، ولا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة إلا أن يتكلم أو لم يفرغ الإمام بعد، فحينئذ يصلى أربعاً.

وأصله: أن المثل بطريق القضاء إنما يجب بما وجب الأداء، فما لم يتغير

لأن الأقسام لا تقابل فيما بينها، وينبغي أن يقول: والأداء أنواع: أداء محض وهو نوعان: كامل، وقاصر، وأداء هو شبيه بالقضاء ويعنى بالأداء المحض: ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه، لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه، ويعنى بالشبيه بالقضاء: ما فيه شبه به من حيث التزامه. ويعنى بالكامل: ما يؤدي على الوجه الذي شرع عليه، وبالقاصر: ما هو خلافه. (كالصلاة بجماعة) مثال للأداء الكامل فإنه أداء على حسب ما شرع فإن الصلاة ما شرعت إلا بجماعة؛ لأن جبريل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين، (والصلاة منفرداً) مثال للأداء القاصر؛ فإنه أداء خلاف ما شرع عليه، ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد، (وفعل اللاحق بعد فراغ الإمام حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة)، مثال للأداء الشبيه بالقضاء،

الأصل لا يتغير المثل، وقبل فراغ الإمام نية الإقامة تُغير الفرض في حق الأصل، وهو الإمام، فتغير في حق من يقضي ذلك، وبعد الفراغ نية الإقامة لا يغير الفرض في حق الأصل، فكذا في حق من يقضي ذلك إلا أن يتكلم، فحينئذ يبطل معنى القضاء ويعود الأمر إلى الأداء فيغير بالمغير لقيام الوقت، ولو كان هذا الرجل مسبوقاً صلى أربعاً سواء فرغ الإمام أو لا، تكلم بكلمة أو لا لأنه مؤدٍ أداء قاصراً فنية الإقامة قد اعترضت على الأداء فتغيره، وسمى قاضياً في قوله عليه السلام: «وما فاتكم فاقضوا» مجازاً، لما في فعله من إسقاط الواجب.

(و) هذه الأقسام تدخل في حقوق العباد أيضاً، ف(ردّ عين المغصوب)، والمبيع على الوجه الذي ورد عليه الغصب والبيع، أداء كامل.

فإنّ اللاحق هو الذي ألزم الأداء مع الإمام من أول التحريم، ثم سبقه الحدث فتوضاً وأتم بقية الصلاة بعد فراغ الإمام، فإنّ هذا الإتمام أداء من حيث بقاء الوقت، وشبهه بالقضاء من حيث إنّه لم يؤدّ كما ألزم ولما كان معنى الأداء من حيث الأصل، ومعنى القضاء من حيث التبع، جعل أداء شبيهاً بالقضاء، ولم يجعل قضاء شبيهاً بالأداء، وثمره كونه أداء ظاهرة، ولهذا لم يتعرض لها، وثمره كونه شبيهاً بالقضاء هي: أنّه لا يتغير فرضه حينئذ بنية الإقامة بأنّ كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر، ثم أحدث فذهب إلى مصره للتوضي، أو نوى الإقامة في موضعها، ثم جاء حتى فرغ الإمام، ولم يتكلم وشرع في إتمام الصلاة، فلا يتم أربعاً، بل يصلي ركعتين كما إذا كان قضاء محضاً لا يتغير فرضه بنية الإقامة، فكذا هذا، فإنّ لم يقتد بمسافر، بل بمقيم، أو لم يفرغ الإمام بعد، أو تكلم ثم استأنف، أو كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم أربعاً بنية الإقامة، ثم إنّ هذه الأقسام الثلاثة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد أيضاً، فقال: (ومنها: رد عين المغصوب) أي: ومن أنواع الأداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه إلى المالك بدون أن

ومثله تسليم المسلم فيه وبدل الصرف، إذ الاستبدال فيهما حرام شرعاً، فجعل كأن المقبوض عين ما تناوله العقد حكماً وإن كان غيره حقيقة إذ العقد تناول الدين والمقبوض عين.

(و) القاصر (رد المغصوب مشغولاً بجناية) كانت عند الغاصب، لأنه أداء لا على الوصف الذي وجب عليه أداءه فلو وجود أصل الأداء إذا هلك في يد المالك قبل الدفع إلى وليّ الجناية برىء الغاصب، ولقصور في الصفة إذا دفع إلى وليّ الجناية رجع المالك على الغاصب بقيمته كأن الرد لم يوجد، وتسليم المبيع مشغولاً بالجناية أو الدين بأن يستهلك مال إنسان أو المرض لأنه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد حتى إذا هلك في ذلك الوجه بأن قتل بسبب تلك الجناية، أو بيع في الدين، بطل التسليم عند أبي حنيفة رحمه الله، فيرجع بجميع الثمن لأن الأداء كان قاصراً فإذا هلك بسبب مضاف إلى ما به صار الأداء قاصراً جعل كأن الأداء لم يوجد، وعندهما هذا تسليم كامل لأن العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما فيرجع بالنقصان وأداء الزیوف في الدين لأنه دون حقه في الصفة، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله عنها: إنها إذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء، لأنه أداء بأصله، لأنه من جنس حقه، وبطل حقه في الجودة لأنه لا مثل لها صورة ولا معنى.

يكون المغصوب مشغولاً بالجناية أو بالدين، وبدون أن يكون ناقصاً بنقصان حسي، فهذا نظير الأداء الكامل لأنه أداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور، ومثله: تسليم عين المبيع إلى المشتري، وتسليم بدل الصرف، والمسلم فيه إليه على الوصف الذي وقع عليه العقد، (ورده مشغولاً بالجناية) نظير للأداء القاصر أي: ردّ الشيء المغصوب حال كونه مشغولاً بالجناية، أو بالدين، بأن غصب عبداً فارغاً ثم لحقه الدين أو الجناية في يد الغاصب، ومثله: تسليم المبيع حال كونه مشغولاً بالجناية، أو بالدين، أو بالمرض، ففي هذا كله: إن هلك المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري

وقال أبو يوسف: أستحسن أن يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد إحياء لحقه في وصف الجودة.

قلنا: فيه إبطال الأصل المتبوع للوصف التابع، وتضمين الإنسان لنفسه، إذ المقبوض ملك القابض، وهو عكس المعقول، ونقض الأصول.

(وإذا أمهر عبد الغير، ثم سلمه بعد الشراء فإنه أداء، حتى تجبر على القبول)، ويلزمه تسليمه إليها لأنه عين حقها، وقد قدر على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف وهو القيمة، فيبطل حكمه، (شبيه بالقضاء)، لأنه مملوكه قبل التسليم، (حتى ينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها)، ولو كان أباه لم يعتق عليها، لأنه

بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع؛ لكونه أداء، ولو دفعه المالك إلى ولي الجناية، أو بيع في الدين، رجع المالك على الغاصب بالقيمة، والمشتري على البائع بالثمن (وإمهار عبد غيره، وتسليمه بعد الشراء) نظير للأداء الشبيه أي: أمهر رجل عبد الغير في نكاح امرأته، ثم سلمه إليها بعد الشراء، فهو أداء من حيث إنه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد، وشبيه بالقضاء من حيث إن تبدل المالك يوجب تبدل العين حكماً، فإذا كان العبد مملوكاً للمالك كان شخصاً آخر، ثم إذا اشتراه الزوج كان شخصاً آخر، وإذا سلمه إليها كان شخصاً آخر، والحجة في هذه الباب: أن رسول الله ﷺ دخل على بريرة يوماً فقَدَّمت إليه تمراً وكان القَدْرُ يغلي من اللحم فقال عليه السلام: «ألا تجعلين لنا نصيباً من اللحم» فقالت: يا رسول الله: إنه لحم تصدق به عليّ، فقال عليه السلام: «لك صدقة ولنا هدية» يعني إذا أخذته من المالك كان صدقة عليك، وإذا أعطيته إيانا تصير هديتنا لنا، فعلم أن تبدل المالك يوجب تبدلاً في العين، وعلى هذا يخرج كثير من المسائل، (حتى تجبر على القبول) تفريع على كونه أداء أي: تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور بعد التسليم، وهو من علامة كونه أداء، وهذا بخلاف ما إذا باع عبداً وأستحق العبد، ثم اشتراه البائع من

في معنى المثل، إذ تبدل الملك يوجب تبديلاً في العين كما في قصة بريرة، ولو قضى لها بالقيمة ثم ملكه الزوج لا يعود حقها إليه لتقرر حكم الخلف.

ويتصل بالأداء إطعام الغاصب المالك الطعام المغصوب من غير أن يعلمه، فإنه أداء للعين المستحق بالغصب، وتأكد ذلك بالإتلاف فلا يبقى للمالك بعده عليه شيء، والشافعي أباه لأن الأداء المستحق مأمور به شرعاً، والموجود منه غرور، إذ المرء يرغب في أكل مال الغير ما لا يرغب في أكل مال نفسه، ولو علم أنه ملكه لما أكل فلا يجعل ذلك أداء للمأمور به نفيًا للغرور، ولكن يجعل ذلك استعمالاً منه للمالك في التناول، وكأنه تناول بنفسه فيتأكد عليه الضمان، وقلنا هذا أداء حقيقة لوصول عين ماله إلى يده ولو كان قاصراً لثم بالهلاك فكيف لا يتم وهو كامل في الأصل، والغرور إنما وقع لجهل المغصوب منه لا لنقصان في تمكنه فلا يخرج به من أن يكون فعله أداء لما هو المستحق، كما لو اشترى عبداً، ثم قال البائع للمشتري: أعتق عبدي هذا وأشار إلى المبيع فأعتقه المشتري ولا يعلم به، فإنه جعل قابضاً وإن كان هو مغروراً ربما أخبره البائع به ولكن قبضه بالإعتاق، وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فبقي إعتاقه قبضاً تاماً فكذا هنا، إذ الواجب في وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه والغرور بناء على جهله فيكون الغرور في غير الأداء فلا خلل في المأمور به، وكفى بالجهل عاراً فكيف يصلح عذراً في تبديل إقامة الفرض وهو رد العين إلى الملك وهذا لأنه متى أدى فقد أقام الفرض، فلو اعتبرنا جهله يكون تبديلاً لإقامة الفرض اللازم.

المستحق، حيث لا يجبر على تسليمه إلى المشتري لأنه بالاستحقاق ظهر أن البيع كان موقوفاً على إجازة المالك، فإذا لم يجزه بطل وأنفسح، بخلاف النكاح فإنه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بانهدامه، (وينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها) تفريع على كونه شبيهاً بالقضاء يعني: ينفذ إعتاق الزوج إياه قبل تسليمه إلى المرأة؛ لأن المرأة لا تملكه إلا إذا أسلم إليها، فقبل التسليم هو ملك الزوج، كما أن قبل

(والقضاء) ثلاثة أنواع أيضاً: بمثل معقول، وبمثل غير معقول، وما هو في معنى الأداء).

فالأول: (كقضاء الصوم للصوم، والصلاة للصلاة).

الثاني: كالفدية للصوم) في حق الشيخ الفاني، وإحجاج الغير بالمال، لأننا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية، لأن الأول وصف: وهو وسيلة إلى الجوع، والثاني عين: وهي وسيلة إلى الشبع، وكذا لا مماثلة بين أفعال الحج وهي: أعراض، وبين نفقة الإحجاج وهي: مال عين.

لكن النص جاء بجواز الفدية عن الصوم قال الله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية﴾ قال ابن عباس: أي: يطوقونه ولا يطيقونه، فإن الصوم واجب

الشراء كان ملكاً للغير، ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما، جعل أداء شبيهاً بالقضاء، ولم يجعل قضاء شبيهاً بالأداء، رعاية لجانب الذات والأصل.

ولما فرغ عن بيان أنواع الأداء شرع في تقسيم القضاء فقال: (والقضاء أنواع أيضاً: بمثل معقول، وبمثل غير معقول، وما هو في معنى الأداء) وفي هذا التقسيم أيضاً مساحة، وكأنه قيل والقضاء أنواع.

قضاء محض وهو: إما بمثل معقول، أو بمثل غير معقول.

وقضاء في معنى الأداء، ويعني بالقضاء المحض: ما لا يكون فيه معنى الأداء أصلاً لا حقيقة، ولا حكماً. وبما هو في معنى الأداء: أن يكون بخلافه، والمراد بالمثل المعقول: أن تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع. وبغير المعقول: أن لا تدرك المماثلة إلاً شرعاً، ويكون العقل قاصراً عن درك كلفيته، لا أن العقل يناقضه، وهذا القضاء لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق، وإنما الخلاف في القضاء بمثل معقول، (كالصوم للصوم) هذا نظير للقضاء بمثل معقول أي: كقضاء الصوم للصوم فإنه أمر معقول؛ لأن الواجب لا يسقط عن الذمة

باول الآية، وهو قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾، ولا يجوز أن يجب على غير المطيق، لأنه تكليف العاجز، فتعين وجوبه على المطيق، ووجوبها على غير المطيق تكليف العاجز، ومثله جائز في موضع لا يشكل، كقوله تعالى: ﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾، إذ البيان للهداية لا للإضلال، وثبت في الحج أيضاً بحديث الخثعمية حيث قالت: «يا رسول الله إن أبي أدركه الحج وهو شيخ لا يمسك على الرحلة أفجزيني أن أحج عنه؟ فقال عليه السلام: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك قالت: نعم قال: فدين الله أحق»، ولهذا قلنا: أن ما لا يعقل مثله يسقط كالنقصان بترك الاعتدال في الصلاة، لأنه ليس لذلك الوصف منفرداً عن الأصل مثل صورة ولا معنى، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن زكى خمسة زيوفاً عن خمسة جياذ: يجوز ولا يضمن شيئاً، لأن الجودة لا يستقيم أداؤها بمثلها صورة، لأنها عرض فيستحيل قيامها بذاتها ولا بمثلها قيمة لكونها غير متقومة عند المقابلة بجنسها، وأوجب محمد قيمة الجودة احتياطاً، لأن الجودة متقومة من وجه كما في المريض، وغير متقومة من وجه كما قالوا، فيحتاط في حق الله تعالى، إذ الربا لا يجري بين العبد وسيده. وقالوا: إن الله تعالى عاملنا معاملة المكاتبين بدليل الاستقراض في قوله تعالى: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً﴾ ولهذا قلنا: إن رمي الجمار لا يقضى، والوقوف بعرفة، والأضحية، كذلك لأنه لا مثل لها في غير تلك الأيام، ووجوب الدم بترك الرمي، وسجود السهو بترك التعديل، لا باعتبار أنها يماثلان الفاتئ ويقومان مقامه، بل يحير النقصان بالنص.

إلا بالأداء، أو بإسقاط صاحب الحق، وما لم يوجد أحدهما يبقى في ذمته؛ (والفدية له) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول، فإن الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل؛ إذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر، ولا معنى؛ لأن الصوم تجويع النفس، والفدية إشباع، وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر، أو دقيقه، أو سويقه، أو زبيب، أو صاع من تمر، أو شعير للشيوخ الفاني الذي

(و) الثالث: (كقضاء تكبيرات العيد في الركوع)، وهذا لأن التكبير قد فات عن موضعه، لأن موضعه القيام وقد فات، ومثل الفائت غير مشروع له قرابة في حالة الركوع ليصرفه إلى ما عليه بطريق القضاء، فينبغي أن يسقط كما قال أبو يوسف، إلا أنها قالا: الركوع يشبه القيام حقيقة: لاستواء النصف الأسفل من الراكع كما للقائم وبه يفارق القائم القاعد، وحكماً: لأن مدرك الإمام في الركوع مدرك لتلك الركعة، فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات فيؤتى بها باعتبار أنها أداء، ألا ترى أن تكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدى في حال الانتقال لا في محض القيام، فإذا كانت هذه الحالة محلاً لبعض تكبيرات العيد فنجعلها محلاً لجميع التكبيرات عند الحاجة احتياطاً اعتباراً لشبهة الأداء.

فالاحتياط في العبادات أن تجب بالشبهة ولا تسقط بها وكذا السورة إذا فاتت عن الأولين وجبت في الآخرين لأن محل القراءة القيام الذي هو ركن الصلاة، إلا أنه تعين القراءة في الأولين لقوله عليه السلام: «القراءة في الأولين

يعجز عن الصوم؛ لأجل قوله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طبعام مسكين﴾ على أن تكون كلمة: لا مقدرة، أي لا يطيقونه، أو تكون الهمزة فيه للسلب، أي: يسلبون الطاقة، ليدل على الشيخ الفاني، وأما إذا حملت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قيل إن في بدء الإسلام كان المطيق مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفدى، ثم نسخ بدرجات على ما حررته في التفسير الأحمدى، (وقضاء تكبيرات العيد في الركوع) هذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالأداء، يعني أن من أدرك الإمام في صلاة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فإنه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يد؛ لأن الركوع فرض والتكبيرات واجبة، فيراعى حالهما على حسب ما يمكن، وأما رفع اليد في التكبيرات ووضعها على الركبتين في الركوع فكلاهما سنة، فلا يترك أحدهما بالآخر، وهذا قضاء من حيث الذات؛ لأن محلها القيام قبل الركوع وقد فات، لكنه شبيه بالأداء؛ لأن

قراءة في الآخرين» أي: تنوب عنها، كما يقال: لسان الوزير لسان الأمير، وخبر الواحد لا يوجب العلم فيبقى للآخرين شبهة المحلية من هذا الوجه فوجب أدائها اعتباراً بهذه الشبهة، لا أنه قضاء من كل وجه، إذ ليس له في الآخرين قراءة السورة، حتى لو كان المتروك فاتحة سقطت، لأنه محل الفاتحة أداء، فلو قرأها قضاء لكان مغيراً ما هو مشروع في صلاته، ولا تقضى ثانية لأنه يؤدي إلى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وهو غير مشروع.

(ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط كالصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية).

هذا جواب إشكال وهو: أن الفدية إذا ثبتت بنص غير معقول فلم أوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص قياساً على الصوم وشرط صحته أن يكون الحكم في الأصل على وفق القياس؟

الركوع يشبه القيام لقيام النصف الأسفل على حاله؛ ولأن من أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة مع جميع أجزائها من القيام والقراءة تقديرًا فلاحتياط أن يؤتى بها فيه، وعند أبي يوسف رحمه الله لا تقضى هذه التكبيرات في الركوع؛ لأنه قد فات محلها، كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه. (ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط) جواب سؤال مقدر تقريره: أن الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي أن تقتصر على عليه، ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلاة مع أنكم قلتم: إنه إذا مات وعليه صلاة وأوصى بالفدية يجب على الوارث أن يفدي بعوض كل صلاة ما يفدي لكل صوم على الأصح. نأجاب: بأن وجوب الفدية يجب على الوارث أن يفدي بعوض كل صلاة ما يفدي لكل صوم على الأصح. فأجاب: بأن وجوب الفدية في قضاء الصلاة للاحتياط لا للقياس، وذلك لأن نص الصوم يحتمل أن يكون مخصوصاً بالصوم، ويحتمل أن يكون معلولاً لعلامة عامة توجد في الصلاة، أعني العجز، والصلاة نظير الصوم، بل أهم منه في الشأن والرفعة، فأمرنا بالفدية عن جانب

فأجيب بأن ثبوت الفدية عن الصوم يحتمل أن يكون معلولاً بعلّة العجز، فإنّ الصوم عبادة بدنية مقصودة وهو من الخمس التي بني الإسلام عليها فإذا عجز عن أدائه جعل الشرع الفدية خلفاً عنه نظراً له ليتلافى ما فات عنه، والصلاة نظير الصوم بل أهمّ منه لأنها حسنة لمعنى في نفسها فإنّها تتأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم، والصوم صار عبادة بواسطة قهر النفس الأمانة بالسوء كي يصير صالحاً لخدمته فيكون وسيلة إلى الصلاة، ويحتمل أن لا يكون معلولاً وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به، فلما احتمل الوجهين أمرناه بالفدية احتياطاً فلأن يؤدي ما ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه، ثم لا نقول في الفدية عن الصلاة: أنها جائزة قطعاً كما في الصوم، بل قال محمد في «الزيادات»: يجزيه إن شاء الله تعالى، وكذا قال في أداء الوارث عن المورث بغير أمره في الصوم: يجزيه إن شاء الله تعالى، وهذا كالصدق بالقيمة أو بالعين عند فوات أيام التضحية، فإن التضحية ثبتت بالنص على خلاف القياس إذ لا يعقل وجه القربة في الإراقة فكان ينبغي أن يسقط بعد فوات وقتها لا إلى خلف، ولكننا نقول: جاز أن يكون الصدق بها أو بقيمتها أصلاً لأن شكر كل نعمة إنمّا يجب بجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان، وشكر سلامة الأعضاء بالخدمة، وشكر المال بدفع بعضه إلى الفقراء، وهذه عبادة مالية حتى يشترط لها الغنى، كما في الزكاة وصدقة الفطر

الصلاة، فإن كفت عنها عند الله تعالى فيها، وإلاّ فله ثواب الصدقة، ولهذا قال محمد في الزيادات: تجزئه إن شاء الله تعالى، والمسائل القياسية لا تعلق بالمشيئة قط، كما إذا تطوّع به الوارث في قضاء الصوم من غير إيضاء نرجو القبول منه إن شاء الله، فكذا هذا، (كالصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) أي كوجوب التصديق بقيمة الشاة، إن نذرها الفقير أو اشتراها وأستهلكها، أو بعين الشاة، إن بقيت حية عند فوات أيام التضحية أيضاً للاحتياط، كالفدية للصلاة، فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب عن سؤال مقدر تقريره: إن ما لا يعقل شرعاً لا يكون له قضاء وخلف عند الفوات، والتضحية أي إراقة الدم في أيام النحر غير

فينبغي أن يكون كذلك، إلا أن الشرع نقل من الأصل إلى التضحية في أيام النحر وهو نقصان في المالية بإراقة الدم عند محمد، وتقويت للمالية عند أبي يوسف، حتى إذا ضحى الموهوب له لا يرجع الواهب عند أبي يوسف وعند محمد يرجع تطبيقاً للحم، حتى لا يتسخ في ضمن إقامة القرية وتحقيقاً لمعنى الضيافة، فالناس أضياف الله تعالى بلحوم الأضاحي في هذه الأيام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الأعراض عن الضيافة وكره الأكل قبل الصلاة كراهية للأضياف أن يتناولوا من غير طعام الضيافة، واللائق بالكريم أن يكون ضيافته بأطيب الطيب وأزكاه، فنقل معنى القرية من التصديق إلى الإراقة ليبقى اللحم طاهراً، لكن مع هذا يحتمل أن تكون التضحية أصلاً ابتلاء من الله تعالى، والله تعالى أن يبتلي عباده بما شاء فلم نعتبر هذا الموهوم وهو كون التصديق أصلاً في أيام النحر، في مقابلة المنصوص المتيقن وهو التضحية، فإذا فات المتيقن بفوات وقته عملنا بالموهوم مع الاحتمال احتياطاً في باب العبادات وألزمناه التصديق اعتباراً لهذا الاحتمال لا ليقوم ذلك مقام الإراقة.

والدليل على أنه كان بهذا الطريق وليس بمثل الأضحية هو: أنه إذا جاء العام القابل لم يعد الحكم إلى التضحية وهو قادر على تسليم المثل، لكون التضحية مشروعة حقاً له، فلو كانت القيمة خلفاً لعاد الحكم إلى الأصل عند القدرة عليه، كما إذا قدر على الصوم يبطل حكم الفدية، لكنه لما ثبت أصلاً من

معقولة؛ لأنه إتلاف الحيوان فينبغي أن لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة، أو بالقيمة بعد فوات أيامها، فأجاب بأن وجوب التصديق بالقيمة أو بالشاة بعد فوات الأيام للاحتياط لا للقضاء، وذلك لأن التضحية في أيامها تحتمل أن تكون أصلاً بنفسها، وتحتمل أن تكون خلفاً بأن يكون التصديق بعين الشاة أو بقيمتها أصلاً وإنما أنتقل إلى التضحية بعارض الضيافة؛ لأن الناس أضياف الله تعالى في هذه الأيام، والضيافة إنما تكون بأطيب الطعام وهو عند الله اللحم المذكى المراق منه الدم، ليكون أول تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة، فما دام كانت الأيام موجودة. قلنا إن التضحية أصل برأسها وعملنا بالمنصوص، وإذا فاتت

الوجه الذي ذكرنا ووقع الحكم به لم يبطل بالشك قوله: (ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق، أو بالقيمة وضمان النفس والأطراف بالمال، وأداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه)، هذا بيان أنواع القضاء في حقوق العباد.

الأيام صرنا إلى الأصل. وقلنا: إنَّ التصديق بعين الشاة أو بالقيمة هو الأصل فحكمنا به، ثم إذا جاء العام الثاني لم تنتقل من هذا الحكم، ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الأول.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان أنواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعه في حقوق العباد فقال: (ومنها: ضمان المغصوب بالمثل، وهو السابق، أو بالقيمة) أي: من أنواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما إذا غصب مثلياً، واستهلكه، ووجد المثل فيما بين الناس، أو بالقيمة فيما لم يكن له مثل، أو كان له مثل، ولكن أنصرم عن أيدي الناس، فهذا نظير القضاء بمثل معقول؛ لأنَّ المثل والقيمة كلاهما مثل معقول. أما الأول فظاهر إذ هو مثل صورة ومعنى. وأما الثاني: فهو أيضاً مثل معنى. وإن لم يكن صورة، ولكنَّ الأول كامل، والثاني قاصر؛ ولهذا قال: وهو السابق أي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي، فأدام وجد المثل الصوري لم ينتقل إلى المثل المعنوي، ففيه تنبيه على أنَّ القضاء بمثل معقول نوعان: كامل وقاصر، لا يقال: مثل هذا متحقق في حقوق الله تعالى أيضاً فإنَّ قضاء الصلاة بالجماعة كامل، وقضاءها منفرداً قاصر، فلم لم يتعرض له. لأنَّا نقول عندهم قضاء الصلاة منفرداً كامل، وبالجماعة أكمل، ولا يقيسون حال القضاء على حال الأداء. (وضمان النفس والأطراف بالمال) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول، فإنَّ ضمان النفس المقتولة خطأ بكل الدية، والأطراف المقطوعة خطأ بكل الدية أو بعضها غير مدرك بالعقل، إذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل، وبين المال المملوك المتبذل، وإنما شرعها الله تعالى لثلاث تهدر النفس المحترمة مجاناً، إذ القصاص إنما شرع إذا كان عمد التحصل المساواة. (وأداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه) هذا

أما القضاء بمثل معقول فنوعان : كامل : وهو المثل صورة ومعنى وهو أصل .
في ضمان العدوان ، والقروض ، تحقيقاً للجبر حتى كان بمنزلة الأصل من كل
وجه إذ حق المالك في الصورة والمعنى ، والمقصود جبر حقه فيراعى فيها ما أمكن
وكان سابقاً على المثل معنى لا صورة ، وإنما أورد القرض في القضاء وأداء الدين
في الأداء لأن رد عين ما قبض ممكن هنا فكان رد مثله قضاءً ، وإن جعل إعادة
حكماً وهذا لا يتصور في الدين .

وقاصر : وهو القيمة فيما لا مثل له إذا أنقطع مثله ، وفيما لا مثل له
لسقوط اعتبار المثل صورة للعجز عن القضاء به فيعتبر المثل معنى .

وأما القضاء بمثل غير معقول : أي غير مدرك بالعقل إذ العقل يقصر عن
دركه لا أن يكون مخالفاً للعقل ، فالعقل حجة كالنقل ، ولا تتناقض حجج
الحكيم ، فمثل : ضمان النفس ، والأطراف بالمال في حالة لاختطأ فإنه ثابت بالنص
من غير أن يعقل فيه المعنى ، لأن الآدمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل
فلا يتمثلان إذ المالكية سمة القدرة ، والمملوكية سمة العجز ، ولأن الآدمي
مفضل على كثير ممن خلق بدون صفة الإسلام ومعه على جميع البرية فقد سئل
النبي عليه السلام أن البشر أفضل ، أم الملائكة ؟ فقال : البشر ، وقرأ قوله
تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ﴾ فأنى يكون
المال المفضل مماثلاً للآدمي الفاضل ، وإنما وجب المال بالنص بخلاف القياس

نظير للقضاء الذي في معنى الأداء ، ولهذا عبر عنه بلفظ الأداء أي إذا تزوج
الرجل امرأة على عبد بغير عينه ، فحينئذ إن اشترى عبداً وسطاً وسلمه إليها فلا
خفاء أنه أداء ، وإن أدى إليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء ، لكنه في معنى الأداء ،
لأن العبد معلوم الذات مجهول الصفة ، فلا بد في قطع المنازعة بينهما من أن
يسلمها عبداً وسطاً ، والوسط لا يتحقق إلا بالتقويم ؛ ليكون قليل القيمة أدنى ،
وكثير القيمة أعلى ، وأوسطها بين وبين ، فكان المرجع إلى التقويم ، فلهذا كانت
القيمة في معنى الأداء ، (حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى) تفريع على

صيانة للدم عن الهدر، ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لأنه مثل الأول صورة ومعنى، فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه، والمطلوب الإحياء والإحياء في القصاص لا في المال.

(وأما القضاء الذي في معنى الاداء: فتسليم القيمة فيما اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى)، وهذا لأن المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف، والعلم يثبت القدرة على التسليم، والجهل يثبت العجز عنه، فباعتبار كونه معلوم الجنس إذا أتاها بالمسمى أجبرت على القبول لأنه أداء، وباعتبار كونه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فتكون القيمة قضاء، ولما كان المسمى لا يمكن أدائه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقويم ثم صارت القيمة أصلاً من هذا الوجه فصارت مزاحمة للمسمى

كونها في معنى الأداء أي: تجبر المرأة على قبول القيمة، كما لو أتاها بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة.

ثم ذكر المصنف رحمه الله تفريعين لأبي حنيفة على قوله: وهو السابق فقال: (وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمداً: للولي فعلهما) أي لأجل أن المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال أبو حنيفة رحمه الله في صورة قطع رجل يد رجل عمداً ثم قتله قبل أن يبرأ: ينبغي للولي أن يفعل مثل ما فعل القاتل، فيقطعه أولاً، ثم يقتله؛ ليكون جزاء الفعل بالفعل، إذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي أن يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل، ولو اقتصر على القتل جاز له أيضاً؛ لأنه عفا عن بعض موجهه فصار كما إذا عفا عن كله. وعندهما: لا يقتص الولي إلا بالقتل؛ لأن موجب القطع دخل في موجب القتل إذا أفضى إليه ولم يبرأ بينهما. وهذه المسئلة على ثمانية أوجه، والمذكور في المتن واحد منها، وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون القطع والقتل عمدين، أو خطأين أو الأول عمداً، والثاني خطأ، أو بالعكس، فهي أربعة، وعلى كل تقدير منها: إما أن يتخلل بينهما برء، أو لا، فإن كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان

فتجبر على القبول بخلاف العبد المعين لأنه معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضاء محضاً فلا تجبر على القبول إذا أتاها به إلا عند تحقق العجز عن تسليم المسمى، (وعن هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمداً قبل البرء للولي فعلهما)، أي باعتبار أن المثل الكامل سابق على القاصر، لأن القطع ثم القتل مثل الأول صورة ومعنى، والقتل بدون القطع مثل معنى، (وقالا: يقتله ولا يقطعه) لأن القتل بعد القطع قبل البرء لتحقيق موجب القطع فكان القتل من الولي مثلاً كاملاً، لأن مآل أمر الجناية إلى القتل، وقال أبو حنيفة رحمه الله: هذا اعتبار لمعنى فأما من حيث الصورة فالمماثلة تحصل بالقطع ثم القتل، والقتل بعد القطع قد يكون محققاً لموجبه لجواز أن يسري إلى القتل ويكون مقصود القتل، وهذا يوجب أن يقتل ولا يقطع وقد يكون ما حيا أثره حتى إذا كان القاتل غير القاطع يجب القصاص في النفس على الثاني خاصة، وهذا يوجب أن يقطع ويقتل لأنه كأنه برأ من القطع ثم وجد القتل والمماثلة مرعية في ضمان العدوان فخيرناه بين القطع والقتل، وبين القتل فحسب. (ولا يضمن المثلي بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة عند أبي حنيفة رحمه الله)، لأن المثل

اتفاقاً لا يتداخلان سواء كانا عمدين، أو خطأين، أو كان أحدهما عمداً، والآخر خطأ، وإن كان قبل البرء فإن كان أحدهما عمداً والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقاً، وإن كانا خطأين يتداخلان اتفاقاً، وإن كانا عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما إلا عنده، وهذا كله إذا صدرا عن شخص واحد، فإن صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه. (ولا يضمن المثلي بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة) تفريع ثانٍ لأبي حنيفة رحمه الله على قوله: وهو السابق، يعني: إذا غصب شخص من آخر مثلياً، ثم انقطع المثل وأنصرم عن أيدي الناس، فلا جرم تجب قيمته، فقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يضمن هذا المثلي بالقيمة إلا بقيمة يوم الخصومة؛ لأنه ما لم تقع الخصومة يحتل أن يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي، فإذا وقعت الخصومة، فحينئذ لا بد أن يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان

القاصر لم يشرع مع احتمال الأصل، والأصل موهوم بأن يتربص حتى يأتي أوانه، وإنما ينقطع الاحتمال بالخصومة عند القاضي وقد شرحت مذهبهما في الكافي، (وقلنا جميعاً: المنافع لا تضمن بالاتلاف) بطريق التعدي لأن ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص والإجماع والمعقول وهو أنه ضمان جبر فيقتضي جبر ما فات لا زائداً عليه إذ لا كسر في الزائد فلا جبر ضرورة، والمنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالإجماع، فإن الحجر المبنية على تقطيع واحد وتؤجر بأجرة

بقيمة يوم الخصومة. وعند أبي يوسف رحمه الله: تعتبر قيمة يوم الغضب لأنه لما انقطع المثل ألحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب قيمة يوم الغضب بالاتفاق. قلنا: الأصل ثمة كان رد الأصل، وإذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم، وههنا الأصل أيضاً رد العين، وإذا عجز عنها يجب رد المثل، فإذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي، تجب عليه قيمته ذلك اليوم، وعند محمد رحمه الله تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لأن العجز عن الأصل إنما يتحقق في هذا اليوم. قلنا: نعم، ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة، ثم إنه لما نشأت من هذا كله مقدّمة وهي أن الضمان لا يجب إلا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة، أو قاصرة، صورة، أو معنى، فرّع عليها المصنف ثلاث مسائل على طبق مذهبه مخالفاً للشافعي رحمه الله، وإن لم تكن تلك المقدّمة مذكورة في المتن فقال: (وقلنا جميعاً: المنافع لا تضمن بالاتلاف) وهو عطف على قوله: قال أبو حنيفة أي: ومن أجل أن ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعاً. قلنا جميعاً: يعني؛ أبا حنيفة، وأبا يوسف، ومحمداً رحمهم الله، بخلاف الشافعي رحمه الله، لا يضمن منافع ما غصبه رجلٌ بالاتلاف، وكذا بالإمساك، وصورتها: رجل غصب فرساً لأحد وركبه عدة مراحل، أو حبسه في بيته ولم يركب، ولم يرسل، فقال علماؤنا جميعاً: إنه لا تضمن هذه المنافع بشيء، أما بالمنافع فظاهر؛ لأنه لو ضمن بالمنافع لكان بأن يركب المالك دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب، أو يحبسه قدر ما حبسه الغاصب، وذلك باطل؛ للتفاوت بين راكب وراكب، وبين سير وسير، وحبس وحبس. وأما بالأعيان والمال. فلأن المنافع عرض لا يبقى

واحدة لا تضمن منفعة إحدى الحجرتين بالأخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلأن لا يضمن بالعين ولا مماثلة بين العين والمنفعة صورة ومعنى أولى، أما الصورة فظاهر، وأما المعنى فلأن المنافع أعراض لا تبقى وتقوم بالعين، والعين يبقى ويقوم بنفسه وليس لما لا يبقى صفة التقوم لأن المالية لا تسبق الوجود، إذ المال غير الآدمي خلق لمصلحة الآدمي ويجري فيه الشح والضنة، وبعد الوجود التقوم لا يسبق الإحراز لأن ما ليس بمحرز غير متقوم كالصيد، والحشيش، والماء، والمنافع لا تبقى لتحرز فلا تكون متقومة بحال، وما ليس بمتقوم لا يماثل المتقوم، إلا ترى أن العين لا يضمن بالمنفعة بطريق العدوان فدل أنه لا مماثلة بينهما.

(س) هي تقبل ورود العقد عليها وهو آية المالية والتقوم لان ما ليس بمال لا يصير مالا بورود العقد عليه كالميتة والدم.

(ج) جواز العقد بناء على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة للحاجة ولهذا لو قال: أجرتك منافع هذه الدار شهراً بكذا لم يجز فعلم أن العقد يرد على العين، ثم ينتقل إلى المنفعة على حسب حدوث المنفعة شيئاً فشيئاً.

(س) جواز العقد على خلاف القياس قضاء للحوائج فكان ثابتاً ضرورة، والضرورة في الجواز لا في إثبات التقوم لها إذ الاستبدال صحيح بلا تقوم فإن الخلع صحيح بمال متقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج وكذا أخذ العوض عن الدم صحيح وإن لم يكن الدم مالا، فعرفنا أن الاستبدال صحيح من غير التقوم وقد تقومت المنافع في العقود فعلم أنها كانت متقومة بذاتها قبل ورود العقد عليها.

زمانين وغير متقوم، بخلاف المال فلا تماثل بينهما، وإنما ضمناها بالمال في الإجارة للرضا تأثيراً في إيجاب الأصول والفضول جميعاً ولا تأثير للعدوان فيه. والشافعي رحمه الله يقول بضمناها بالمال بقدر العرف في كرائها إلى ذلك المنزل قياساً على الإجارة. والوجه ما قلنا. ولا بد لك حينئذ من الفرق بين المنافع والزوائد، فالمنافع: كركوب الدابة، والحمل عليها. والزوائد، كالنسل للدابة، واللبن لها

(ج) ذاك ثابت بخلاف القياس عند التراضي لما مر أن التقوم بلا إحراز غير معقول والمنافع لا تقبل الإحراز وإنما قلنا إنها تقوم في العقد لأن الله تعالى ما شرع ابتغاء الإبزاع إلا بالمال المتقوم حيث قال: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ وإنما أضاف إلينا بواسطة الإحراز، وشرع الابتغاء بالمنافع بقوله تعالى: ﴿عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَّجٍ﴾ فدل أنها تقوم في العقد عند التراضي، بخلاف القياس فلا يقاس عليه ضمان العدوان لأن للرضا أثراً في إيجاب الأصول حتى يجب المال بالشرط مقابلاً بغير مال كما في الخلع، والصلح عن دم العمد، والفضول، فيصح بيع عبد قيمته ألف بألوف، والفاضل عن الألف وجب بالشرط عند الرضا بدون أن يقابله شيء من المال وفي ضمان العدوان لا يثبت شيء من ذلك بحال فلم يستقم القياس لأنه لا يقوم إلا بوصف يقع به الفرق بين الفرع والأصل، وكل قياس هذا شأنه فهو باطل كما قال بعض أصحاب الشافعي في مس الذكر: أنه حدث لأنه مس الفرج فكان حدثاً كما لو مسه وهو يبول.

(والقصاص لا يضمن بقتل القاتل) أي: لو قتل من عليه القصاص إنسان آخر لا يضمن لمن له القصاص شيئاً عندنا لا القود ولا الدية، وعند الشافعي يضمن الدية، وكذا لو شهد شاهدان على ولي القصاص أنه عفا عن القصاص ثم رجعا بعد القضاء لم يضمنوا الدية والقصاص عندنا، وعنده يضمنان الدية

والثمرة للشجرة، ونحوها. فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعاً، والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك، والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك، فعبر المصنف عن الاستهلاك بالإتلاف، ولم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياساً على الزوائد فإن الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فللنافع أولى أن لا تضمن به، وهذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس. (والقصاص لا يضمن بقتل القاتل) تفريع ثان لنا على أن ما لا مثل له لا يضمن أصلاً يعني: أن من وجب عليه قصاص لغيره، فقتل القاتل أجني غير ورثة المقتول، فلا يضمن هذا الأجني لأجل ورثة المقتول شيئاً من الدية والقصاص عندنا، وإن

لأنّ القصاص ليس بمتقوم فلا يماثل المال المتقوم لا صورة ولا معنى، وإنما شرعت الدية صيانة للدم عن الهدر والعفو مندوب إليه، فجاز أن يهدر القصاص بل هو حسن هنا لوجود الدليل وهو شهادتهم عليه ورجوعهم محتمل.

(وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول)، أي: شهود الطلاق بعد الدخول إذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيئاً عندنا، وعند الشافعي رحمه الله يضمنون مهر المثل، وكذا إذا قتل المنكوحه رجل لم يضمن القاتل للزوج شيئاً عندنا، وعنده يضمن مهر المثل، وكذا إذا آرتدت بعد الدخول لم يضمن شيئاً للزوج عندنا، وعنده للزوج مهر المثل عليها لأنّ ذلك ليس بمال متقوم فلا يماثل المال المتقوم.

(س) لو لم يكن ملك النكاح مالا متقوماً لما وجب المال في مقابلته عند العقد.

(ج) إنما تقوّم بالمال البضع تعظيماً لخطره، فأما ملك النكاح فلا خطر له

كان يضمن لأجل ورثة هذا القاتل البتة، وذلك لأنّ القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى تقول: إنّ الأجنبي ضيع قصاصه فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رحمه الله، وإنما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لثلا يلزم إهدار الدم بالكلية ضرورة، وههنا الأجنبي ما ضيع لأولياء المقتول شيئاً، بل قتل عدوهم، فكأنه أعانهم، نعم! يضمن ذلك لأجل أولياء هذا القاتل، إما قصاصاً، وإما دية على حسب ما تحقق (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) تفريع ثالث لنا على أنّ ما لا مثل له لا يضمن، يعني، إذا شهد الرجلان بأنه طلق أمراة بعد الدخول لحكم القاضي عليه بأداء المهر والتفريق، ثم رجع الشاهدان، فعندنا لا يضمنان للزوج شيئاً، لأنّ المهر كان واجباً عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها، أو لا، فما أتلغا عليه شيئاً إلاّ حلّ استمتاعه بالمرأة، وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح، وليس له مثل لا مماثلة.

حتى صح إزالة هذا الملك بالطلاق بغير شهود وَوَلِيٍّ وَعَوْضٍ، ولهذا لم يتقوم البضع عند الخروج من ملك الزوج، وإن كان يتقوم عند الدخول في ملكه لأن معنى الخطر للمحل لا للملك الوارد عليه، ووقت التملك وقت الاستيلاء على المحل بإثبات الملك فجعل متقوماً إظهاراً لخطره، فأما وقت الزوال فهو وقت إطلاق المحل وإزالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم التقوم فيه.

(س) شهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا يضمنون نصف المهر للزوج.

(ج) هم لا يضمنون شيئاً من قيمة ما أتلفوا وهو البضع فقيمه مهر المثل ولا يضمنونه، وقد وافقنا الشافعي في هذا فإنه لا يوجب قيمة البضع وهو مهر المثل وإنما يوجب نصف المسمى، ولكن سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول بها مسقط للمطالبة بالمسمى إذا لم يكن ذلك بسبب مضاف إلى الزوج بأن ارتدت أو مكنت ابن زوجها، فهم بالإضافة إلى الزوج بشهادتهم على الطلاق كأنهم فوّتوا عليه يده على ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانهم غصبوا حقه لأن الغصب إزالة اليد المحقة بإثبات اليد المبطلّة وقد وجد إثبات يدها على ذلك النصف وإزالة يده عنه.

الْبُضْعُ بِبُضْعٍ آخَرَ، فَإِنَّ ذَلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ حَرَامٌ، وَلَا مِمَّاثِلَةَ بِالْمَالِ، لِأَنَّ تَقْوِمَهُ بِالْمَالِ لَا يَظْهَرُ إِلَّا عِنْدَ النِّكَاحِ ضَرُورَةً لَشَرْفِهِ، وَلَا يَظْهَرُ عِنْدَ التَّفْرِيقِ أَصْلًا، وَهَذَا صَحَّحَ إِزَالَتَهُ بِالطَّلَاقِ بِلَا بَدَلٍ، وَلَا شُهُودٍ، وَلَا وَلِيٍّ، وَلَا إِذْنَ، وَإِنَّمَا تَصِيرُ مَتَقَوِّمَةً فِي الْخُلْعِ بِالنِّصِّ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ. وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدَّخُولِ لِأَنَّهُ إِذَا شَهِدَا بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدَّخُولِ ثُمَّ رَجَعَا، يَضْمَنَانِ نِصْفَ الْمَهْرِ لِلزَّوْجِ؛ لِأَنَّ قَبْلَ الدَّخُولِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ إِلَّا عِنْدَ الطَّلَاقِ، فَكَأَنَّ الشَّاهِدَيْنِ أَخَذَا نِصْفَ الْمَهْرِ مِنْ يَدِ الزَّوْجِ وَأَعْطَاهَا فَيَضْمَنَانِ مَا أَعْطَاهَا.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان أنواع الأداء والقضاء شرع في بيان حسن المأمور به فقال: (ولا بدّ للمأمور به من صفة الحسن ضرورة أن الأمر

فصل

في بيان صفة الحسن للمأمور به وغيره.

(ولا بد للمأمور به من صفة الحسن إذ الأمر حكيم) والحكيم لا يأمر بشيء إلا لحسنه، ولا ينهى عن شيء إلا لقبحه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ الآية.. ولأنَّ الأمر لبيان أنَّ المأمور به مما ينبغي أن يوجد، والقبح اسم لما ينبغي أن يعدم فاستحال أن يؤمر به، وإنما عرف ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه لأنَّ العقل بنفسه غير موجب عندنا، (وهو: إما أن يكون لعينه، وهو: إما أن لا يقبل السقوط، أو يقبله، أو يكون ملحقاً بهذا القسم، لكنّه مشابه لما حسن لمعنى في غيره كالصدق، والصلاة، والزكاة)، فهذه ثلاثة أنواع:

حكيم) يعني لا بد أن يكون المأمور به حسناً عند الله تعالى قبل الأمر ولكن يعرف ذلك بالأمر ضرورة أنَّ الأمر حكيم والحكيم لا يأمر بالفحشاء، وهذا عندنا. وعند المعتزلة: الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع. وعند الأشعرى: الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل.

ثم شرع في تقسيم الحسن إلى عينه وإلى غيره، وتقسيم كل منهما إلى أقسامهما فقال: (وهو إما أن يكون لعينه) أي الحسن؛ إما أن يكون لذات المأمور به؛ بأن يكون حسنه في ذات ما وضع له ذلك من غير واسطة. وهذا ثلاثة أنواع على ما قال: (وهو إما أن لا يقبل السقوط، أو يقبله) أي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المأمور به، بل يكون دائماً حسناً ومأموراً به على المكلف وواجباً عليه، أو يقبل السقوط في حين من الأحيان لعذر من الأعذار، (أو يكون ملحقاً بهذا القسم، لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره)، أي: يكون المأمور به ملحقاً بالحسن لعينه لكنّه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين، وإنما جعله من أقسام الحسن لعينه اعتباراً للأصل كما ستقف عليه فيما بعد، ولكن في التقسيم مساحة، والواجب أن يقول: وهو إما أن يكون لعينه بالذات، أو بالواسطة، والأوّل إما أن لا يقبل السقوط، أو يقبله، وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيراً،

أما النوع الأول: فالتصديق في الإيمان، فهو لا يحتمل السقوط بحال ومتى بدله بضده كان كفراً بأي وجه بدله.

وأما النوع الثاني: فالإقرار، فهو حسن لعينه وهو يحتمل السقوط في بعض الأحوال، ومتى احتمل الإقرار السقوط احتمل الحسن السقوط أيضاً، بخلاف التصديق فإنه لا يقبل السقوط فلا يسقط الحسن أيضاً، ومعنى قوله: أنه لا يجب عيه الإقرار حتى إذا بدله بضده بعذر الإكراه لم يكن كفراً إذا كان مطمئن القلب بالإيمان، وهذا لأن اللسان ليس معدن التصديق، ولكن هو دليل على التصديق وجوداً وعدماً فإذا بدله بغيره في وقت تمكن من إظهاره يعدّ كفراً، وإن زال تمكنه من الإظهار بالإكراه لم يعد كفراً لأن قيام السيف على رأسه دليل على أن الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد، فأما عند التمكن فتبديله دليل تبديل الاعتقاد، فمن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمناً، ومن لم يجد وقتاً يمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق بأن لم يعاين العذاب كان مؤمناً إن تحقق ذلك.

والصلاة لأنها حسنة لمعنى في نفسها فإنها تتأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم في الشاهد، فإن أولها: الطهارة سرّاً وجهراً، ثم جمع الهمة، وإخلاء السر، والانصراف عما دون الله إلى الله وهو النية، ثم الإشارة برفع اليدين إلى

(كالتصديق، والصلاة، والزكاة) نشر على ترتيب الملف؛ فالأول مثال لما لا يقبل السقوط، فإن التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلاً بالغاً، ولهذا لا يزول حال الإكراه، فإن أكره على إجراء كلمة الكفر يجوز له التلطف باللسان بشرط أن يبقى التصديق على حاله، فالإقرار يقبل السقوط، والتصديق لا يقبله قط، وحسن التصديق ثابت لعينه؛ لأن العقل يحكم بأن شكر المنعم الخالق واجب؛ والثاني مثال لما يقبل السقوط، فإن الصلاة تسقط في حال الحيض والنفاس كالإقرار بالإكراه، وحسن الصلاة في نفسها؛ لأنها من أولها إلى آخرها تعظيم للرب بالأقوال والأفعال، وثناء عليه، وخشوع له، وقيام بين يديه،

نبدأ ما أربط به ، ثم أول أذكاره التكبير وهو النهاية في تعظيم قدر الله ، ثم أول ثناء فيه ثناء لا يشوبه ذكر سواه ، ثم قراءة كلامه منتصباً زاماً جوارحه هيئة وخضوعاً وخشوعاً ، ثم تحقيق ما عبر بلسانه عن ضميره من التعظيم لله تعالى فعلاً وهو الركوع والسجود ، المرتبان بذكر هو تنزيه الله تعالى ، ثم مع كل حركة تكبير ، فدل أن الصلاة أجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى ، والتعظيم حسن في نفسه في حق المعظم ، إلا أن يكون في غير حينه أو حاله ، ولهذا كانت الصلاة حسنة دائمة واستقبحت لأوقات مخصوصة وأحوال معينة فنهينا عنها فكانت في صفة الحسن نظير الاقرار لاحتمالهما السقوط في بعض الأحوال ، ولكنها ليست بركن في الإيمان بـخلاف الاقرار ، فوجوده دليل وجود التصديق ، وعدمه دليل عدمه ، أما الصلاة فليست دليل التصديق وجوداً وعدمًا ، وقد يدل عليه إذا أتى بها على هيئة مخصوصة حتى إذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة حكم بإسلامه .

وأما النوع الثالث : فالزكاة والصوم والحج .

فالزكاة : إنما صارت حسنة لما فيها من سد خلة الفقير .

والصوم : لما فيه من قهر عدو الله تعالى وهو النفس الأمارة بالسوء في

وجلسة بحضوره ، وإن كانت الكميات وتعداد الركعات والأوقات والشرائط لا يستقل بمعرفته العقل ومحتاجاً إلى الشريعة ، وقد شبهت أنا لأسرارها في المثنوي المعنوي . والثالث مثال لما يكون ملحقاً لعينه ومشابهاً لغيره ، فإن الزكاة في الظاهر إضاعة المال ، وإنما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى ، وحاجته ليست بأختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك ، وكذا الصوم في نفسه تجويع وإتلاف للنفس ، وإنما حسن لقهر النفس الأمارة التي هي عدو الله تعالى ، وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا أختيار للنفس فيها ، وكذا الحج في

منعها عن شهوتها، قال النبي عليه السلام رواية عن الله تعالى: «يا داودُ عادِ نفسك فإنَّها انتصبت لمعاداتي»، ولذا صار جهادها أكبر كما ورد في الحديث.

والحج: لمعنى شرف في المكان، غير أن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة لعينها فحاجة الفقير بخلق الله تعالى إياه على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه، وكون النفس أمانة بالسوء بخلق الله تعالى إيَّاه على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها بخلاف كفر الكافر لأنَّه جناية من الكافر باختياره، وشرف البيت بجعل الله تعالى مشرفاً لا بنفسه، فقد قيل:

ما أنت يا مكة إلَّا وادي شرفك الله على البلاد
فصارت كالصلاة عبادةً خالصة لله تعالى بلا ثالث معنى.

فالوسائط لما ثبتت بخلق الله كانت مضافة إليه ولم تبق للواسطة عبدة حكماً، ولهذا شرطنا لوجوبها أهلية كاملة من العقل والبلوغ فما كان عبادة خالصة شرط لوجوبها أهلية كاملة، حتى لا يجب على الصبي والمجنون، وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها أهلية كاملة حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر. (س) إذا كانت النفس غير جانية في صفتها فكيف لزم قهرها بالصوم.

(ج) متى كانت عدواً للرب جلت قدرته بطبعها الذي جبلت عليه فلاجتنب عنها وعن مُناها لازم، فكذا قهرها كما أن التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وإن جبلت النار على الإحراق، فكذا هنا صيانة المرء ذاته لازمة وذا في منع النفس عن شهواتها وهواها، قال الله تعالى: ﴿ونهى النفس عن الهوى فإنَّ الجنة هي المأوى﴾.

(أو لغيره، وهو: إما أن لا يتأدى بنفس المأمور به، أو يتأدى، أو يكون

نفسه سعي، وقطع مسافة، ورؤية أمكنة متعدّدة وإثماً حسن؛ لشرف في المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الأمكنة، وتلك الشرافة ليست بأختيار الأمكنة، بل بخلق الله تعالى كذلك، فصار كأن هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها، (أو لغيره) عطف على قوله: لعينه أي الحسن إمّا أن يكون

حسناً لحسن في شرطه بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به، كالوضوء، والجهاد، والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) فهذه ثلاثة أنواع أيضاً:

أما النوع الأول: فالوضوء والسعي إلى الجمعة، فإنهما حسنان لمعنى في غيرهما، لأن السعي في نفسه عمل مباح، وإنما حسن لأنه يتمكن به من أداء الجمعة، حتى إذا تمكن منها بلا سعي أو بسعي لا للجمعة سقط الأمر، ولا يتأدى به الجمعة بحال، والوضوء من حيث إنه يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة

لغير المأمور به، بأن يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير، والمأمور به لا دخل له فيه، وهو ثلاثة أنواع أيضاً على ما بينه بقوله: (وهو إما أن لا يتأدى بنفس المأمور به، أو يتأدى، أو يكون حسناً لحسن في شرطه بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به) في هذا التقسيم وأمثله مسامحات لأن ضمير هو راجع إلى الغير، وضمير يكون راجع إلى المأمور به، وفيه أنتشار، والمعنى: أن ذلك الغير الذي حسن المأمور به لأجله إما أن لا يتأدى بنفس فعل المأمور به، بل لا بد أن يوجد المأمور به بفعل آخر، فهو كامل في كونه حسناً للغير، أو يتأدى بنفس فعل المأمور به لا يحتاج إلى فعل آخر، فهو قريب من الحسن لعينه، أو يكون ذلك المأمور به حسناً لحسن في شرطه، وهو القدرة يعني: لا يكلف الله تعالى أحداً بأمر من المأمور به إلا بحسب طاقته وقدرته، فهذا أيضاً حسن، وهذا القسم ليس بقسم في الواقع ولكنه شرط للأقسام الخمسة المقدمة لعينه ولغيره، ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم، وإنما ذكره فخر الإسلام مسامحةً وسمّاه ضرباً سادساً جامعاً لكل من الخمسة المتقدمة، فإذا كان جامعاً فينبغي أن يقول بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به، أو لغيره، حتى يكون المعنى أن المأمور به بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه كالتصديق والصلاة، أو ملحقاً به كالزكاة والصوم والحج، أو لغيره كالوضوء والجهاد، وصار حسناً لمعنى آخر وهو كونه مشروطاً بالقدرة، فلهذه القدرة صارت أوامر الشرع كلها حسنة للغير، ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعاً لكونه لعينه ولغيره، ولهذا قيده

مقصودة لأنه في نفسه تبرد وتطهر، وإنما حسن لأنه يتمكن به من أداء الصلاة ولا تتأدى به الصلاة بحال، ويسقط الوضوء بسقوط الصلاة، وتستغني الصلاة عن صفة القربة في الوضوء، حتى جاز الوضوء بغير نية، ومن هو ليس بأهل لأداء العبادة وهو الكافر، ومن حيث جعل الوضوء في الشرع قربة لا تصح بغير نية، إلا أن الصلاة تستغني عن صفة القربة في الوضوء.

وأما النوع الثاني: فالجهاد، فإنه ما حسن لذاته، فإنه في نفسه تعذيب عباد الله، وتخريب بلاد الله، وهدم بنيان الرب، وإنما صار حسناً لما فيه من إعلاء كلمة الله، وكبت أعدائه، وذا باعتبار كفر الكافر.

وصلاة الجنازة ليست بحسنة لذاتها ولهذا قبح الصلاة على الكافر والمنافق ونهى عنها، وإنما صارت حسنة لإسلام الميت، وهما معنيان منفصلان عن الجهاد والصلاة، حتى لو أسلم الكفار لم تبق فرضية الجهاد إلا خلاف الخبر، قال عليه

بهاء بخلاف ما كان لغيره فإنه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لأجل الغير المعين ولأجل القدرة، فلا يخرج عن كونه لغيره، ولعله لهذا لم يقيد به، ثم بعد هذه المسامحات الثلاثة قد تسامح في أمثله حيث قال: (كالوضوء، والجهاد، والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) فالوضوء: مثال للمأمور به الذي لا يتأدى الغير بأدائه، فإنه في نفسه تبريد، وتنظيف للأعضاء، وإضاعة الماء وإنما حسن: لأجل أداء الصلاة، والصلاة مما لا يتأدى بنفس فعل الوضوء، بل لا بد لها من فعل آخر قصداً توجد به الصلاة، وإذا ثوى في هذا الوضوء كان منوياً وقربة مقصودة يثاب عليها. والجهاد: مثال للمأمور به الذي يتأدى الغير بأدائه، فإنه في نفسه تعذيب عباد الله، وتخريب بلاد الله، وإنما حسن؛ لأجل إعلاء كلمة الله، والإعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده. وكذلك إقامة الحدود في نفسها تعذيب، وإنما حسن لزجر الناس عن المعاصي، والزجر يحصل بمجرد إقامة الحدود لا بفعل آخر بعده. وكذلك صلاة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الأصنام، وإنما حسنت لأجل قضاء حق المسلم، وهو يحصل بمجرد صلاة

السلام: «الجهاد ماضٍ إلى أن تقوم الساعة»، وإذا صار حق المسلم مقضيّاً بصلاة البعض سقط عن الباقي حصول المقصود، ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلاة الظهر ونحوها، ولما تأدى المقصود بنفس المأمور به أشبه القسم الأول.

وأما النوع الثالث: فهو القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه. وهذا القسم يسمى جامعاً لأنه يجمع القسمين: أعني ما حسن لمعنى في عينه مع أنواعه الثلاثة، وما حسن لمعنى في غيره، فالإيمان: حسن لمعنى في نفسه، وحسن أيضاً لمعنى في شرطه: وهو القدرة، وكذا الصلاة والزكاة، والصوم، والحج، والوضوء، والجهاد، يكون حسنه لمعنى يرجع إلى الذات أو إلى الغير، ويكون حسنه أيضاً لحسن من جهة الشرط وهو: القدرة، وهذا الشرط

الجنائز لا بفعل بعدها، فهذه الوسائط وهي كفر الكافر، وإسلام الميت، وهتك حرمة المناهي كلها بفعل العباد واختيارهم، فلهذا أعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره، بخلاف وسائط الزكاة والصوم والحج، أعني فقر الفقير، وعداوة النفس، وشرف المكان، فإنها بمحض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد أصلاً ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتأمل. والقدرة: مثال للشرط الذي حسن المأمور به لأجله لا للمأمور به، وإن قدرت المضاف وقلت: وشروط القدرة كان مثلاً للمأمور به المشروط بها، وإن جعلت ضميراً، ويكون حسناً راجعاً إلى الغير كما كان ضمير لا يتأدى أو يتأدى راجعاً إليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثلاً للغير، بل تكلف، لكن يكون الشرط حينئذ بمعنى المشروط، ويكون المعنى أو يكون الغير كالقدرة حسن لحسن في مشروطها، فانقلب المقصود وأنعكس المدعى، وبالجمله لا يخلو هذا المقام عن تمحل. ثم وصف القدرة بقوله: يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه للإيماء إلى أن هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف، فإن ذلك ليس مدار التكليف؛ لأنه لا يكون سابقاً على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل، بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الأسباب والآلات

أعني القدرة مختص بالأداء دون القضاء، على معنى أنه يجب القضاء وإن لم يكن له قدرة أصلاً، حتى إنَّ الفئات من الصلوات وإنْ كثرت، والصيامات وإنْ تعددت، والزكوات وإنْ اجتمعت، يجب قضاؤها في النفس الآخر وإن عجز عن التلافي ساعتئذ.

(س) فيه تكليف ما ليس في الوسع وهو منفي بالنص.

(ج) النص ينفي وجوب الأداء بدون القدرة ولا يتعرض للقضاء، ولأن القدرة شرط وجوب الأداء فإذا وجب الأداء فقد وجد شرطه ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط تكرار شرط الوجوب، فلا يشترط في القضاء القدرة التي هي شرط وجوب الأداء وهو القدرة، وهذا إذا فات الأداء بتقصيره ظاهر لأنه جعل الشرط كالقائم حكماً لتقصيره، فإن فات لا بتقصيره فكذلك لأنه حال بقاء الواجب وشرط الشيء لا يلزم أن يكون شرطاً لبقائه كالشهود في النكاح، ولهذا لا يسقط بالموت في أحكام الآخرة، أي في حق الإثم، حتى إذا لم تكن المكنة قائمة عند الإيجاب ولم يقدر حتى مات لم يَأْثَمَ لأنه لم يصب المكنة وهي شرط وجوب الأداء وما لم يجب لا يَأْثَمَ بتفويته، ولهذا إذا هلك المال بعد وجوب الحج، وصدقة الفطر، لا يسقط الواجب، لأن التمكن من الأداء بملك المال كان شرط وجوب الأداء فيبقى الواجب وإن عدم هذا الشرط وذلك شرط الأداء دون الوجوب، وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

إعلم: أنه يشترط لنفس الوجوب وجود المثلث والأهلية، ولا يشترط له القدرة الحقيقية، ولا المتوهمه، لأنه يجب جبراً من الله تعالى بغير صنع منّا

وصحة الجوارح فإنها تتقدّم على الفعل، وصحة التكليف إنما يعتمد على هذه الاستطاعة، فقدرة التوضؤ حين وجدان الماء، وإلا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم، وإلا فجبهة القدرة، أو التحرّي، وقدرة القيام حين الصحة، وإلا فالقعود أو الإيماء، وقدرة الزكاة حين ملك النصاب، وإلا فهو معفو، وقدرة الصوم حين الصحة والإقامة، وإلا فالقضاء خلفه، وقدرة

ولوجوبّ الأداء يشترط مع ذلك القدرة المتوهمة المحتملة للوجود دون حقيقة القدرة إذ بوجوب الأداء لا يوجد الأداء لأنّ الأداء اختياري، ولوجود الأداء يشترط القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لأنّ الواجب أداء ما هو عبادة، وهو: فعل يفعله العبد عن اختيار على وجه يكون فيه تعظيم ربه، وإذا لا يتحقق بدون هذه القدرة، غير أنّه لا يشترط وجودها وقت الأمر لحصة الأمر لأنّه لا يتأدى المأمور بالقدرة الموجودة وقت الأمر، بل بالقدرة عند الأداء إذ الاستطاعة لا تسبق الفعل، فعدمها عند الأمر لا يمنع صحة الأمر، كعدم المأمور لأنّ كون الفعل مأموراً به لا يتوقف على حقيقة القدرة بل يتوقف على سلامة الآلات وصحة الأسباب.

(وهي نوعان: مطلق وهو: أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه) بدنياً كان، أو مالياً وهذا فضل ومنّة من الله تعالى عندنا، خلافاً للمعتزلة لأنّه لا يجب على الله تعالى شيء، إذ الأصلح غير واجب على الله تعالى، (وهو شرط في أداء كل أمر)، إذ في لزوم الأداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع بالنص،

الحج حين وجدان الزاد والراحلة، وصحة الأعضاء، وأمن الطريق، وإلا فهو تطوع، وعلى هذا القياس. ثم قسم هذه القدرة إلى المطلق والكامل فقال: (وهي نوعان: مطلق) أي: القدرة التي يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والأسباب نوعان: أحدهما: مطلق أي: غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي (وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه، وهو شرط في أداء كل أمر) أي: المطلق أدنى ما يتمكن به العبد، وهذا القدر من التمكن شرط في أداء كل أمر، والباقي زائد، وهو قدر ما يسع فيه أربع ركعات من الظهر، فإنّ اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة، وهو الذي سماه المصنف رحمه الله مطلقاً وكان ينبغي أن يقول: مطلق ومقيد، أو كامل وقاصر، وبأزيد لفظ أدنى أفترق بين المقسم والقسم؛ لأنّ المقسم هو ما يتمكن بها العبد، والقسم هو أدنى ما يتمكن بها العبد، فلا يرد ما يتوهم أنه يلزم أنقسام الشيء إلى نفسه وإلى

حتى أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه، وهذا إذا لم يجد من يعينه، فإن كان معه أحد يعينه على استعمال الماء إن كان المعين حُرّاً منكوحه، أو أجنبياً، جاز له التيمم عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما لا يجوز، وإن كان المعين مملوكاً اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة رحمه الله، وعلى من عجز عن استعماله إلا بتقصان يخل به بأن يزيد مرضه، أو بماله بأن يباع بضعف قيمته، وكذا الصلاة لا يجب أداؤها بدون هذه القدرة، ولهذا ينظر إلى حال العبد عند الأداء، فإن كان صحيحاً يجب قائماً بركوع وسجود، وإن كان مريضاً فعلى حسب حاله قاعداً أو مومياً، والحج لا يجب أداؤه إلا بالزاد والراحلة، لأنّ التمكن من السفر المخصوص بالحج لا يحصل بدونهما غالباً، ولا يجب أداء الزكاة إلّا بقدرة مالية حتى إذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الأداء سقطت بالإجماع.

(والشرط توهمه لا حقيقته، حتى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت، لزمه الصلاة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس)، أي: شرط وجوب الأداء كون القدرة على الأداء متوهم الوجود

غيره، وإتّما قيد بأداء كل أمر، لأنّ القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقاً، بل إذا كان المطلوب الفعل، وأمّا إذا كان المطلوب السؤال والإثم فلا يشترط فيه ذلك فإنّ من عليه ألف صلاة يقال له في النفس الأخيرة إنّ هذه الصلاة واجبة عليك، وثمرته تظهر في حق وجوب الإيضاء بالفدية والإثم، (والشرط توهمه لا حقيقته) أي: الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الأدنى كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود، أي: لا يلزم أن يكون الوقت الذي يسع أربع ركعات موجوداً متحققاً في الحال، بل يكفي وهمه، فإن تحقق هذا الموهوم في الخارج بأن يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه وإلّا تظهر ثمرته في القضاء، (حتى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت، لزمته الصلاة؛ لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس) والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه إلّا مقدار التحريم، فإذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلاة

لا كونه متحقق الوجود، فان ذلك لا يسبق الأداء، حتى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض أو النفساء، في آخر الوقت يلزمه أداء الصلاة وإن لم يتمكن من أداء الصلاة فيها بقي من الوقت.

وقال زفر: لا يلزمهم الأداء إلا أن يدركوا وقتاً صالحاً للأداء لعدم الشرط وهو التمكن، ولكننا استحسنا بعد تمام الحيض بأن كانت أيامها عشرة، أو دلالة انقطاعه قبل تمامه بأن كان أيامها دون العشرة بإدراك وقت الغسل، يجب بإدراك جزء يسير من الوقت يصلح للإحرام بها، وكذا في الذي بلغ أو أسلم إذا أدرك جزءاً يسيراً يجب الأداء عليه، لأن السبب الموجب جزء من الوقت، وشرط وجوب الأداء توهم القدرة، وهذا التوهم موجود هنا لجواز أن يظهر الامتداد في الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه، فيثبت وجوب الأداء به، ثم بالعجز عن الأداء فيه ظاهراً ينتقل الحكم إلى ما هو خلف عن الأداء وهو القضاء، وهو كمن حلف على مس الساء فإنه ينعقد موجباً للبر لتصوره عقلاً، ثم العجز الظاهر دليل النقل إلى الخلف وهو الكفارة، وكمن هجم عليه وقت الصلاة وهو عادم للماء يجب عليه الطهارة بالماء لتوهم القدرة على الماء، ثم بالعجز الظاهر في الحال يتحول إلى التراب، غير أن المرأة إذا كانت أيامها دون العشرة فمدة الاغتسال من جملة حيضها، فبمجرد الانقطاع لا تخرج من حيضها

الاحتمال امتداده بوقف الشمس، فإن امتد في الواقع يؤديه فيه، وإلا يقضيها، وهذا الوقف أمر ممكن خارق للعادة، كما كان لسليمان عليه السلام، حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب، فضرب سوقها وأعناقها، فرد الله الشمس حتى صلى العصر، وسخر له الريح مكان الخيل، وهذا بنص القرآن. وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت. وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلاة العصر من علي كما ذكر في كتاب السير. وهذا بخلاف الحج، فإنه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة، امع أن أكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة، لأن في اعتبار ذلك حرجاً عظيماً، ولو

لاحتمال عود الدم، فإذا اغتسلت حكم بطهارتها، فإذا ثبت أن مدة الاغتسال من حيضها، فإذا أدركت من الوقت مقداراً ما يمكنها أن تغتسل فيه تفتتح الصلاة فقد أدركت جزءاً من الوقت بعد الطهارة فعليها قضاء تلك الصلاة، وإلا فلا.

فأما إذا كانت أيامها عشرة فبمجرد انقطاع الدم تيقناً خروجها من الحيض، إذ الحيض لا يزيد على العشرة، فإذا أدركت جزءاً من الوقت يلزمها قضاء تلك الصلاة، سواء تمكنت من الاغتسال في الوقت، أولاً، بمنزلة كافر أسلم وهو جنب، أو صبي بلغ بالاحتلام في آخر الوقت، فعليه تلك الصلاة، سواء تمكن من الاغتسال في الوقت، أو لم يتمكن.

وإذا تحقق صفة الحسن للمأمور به، فعندما إطلاق الأمر يثبت النوع الثاني من الحسن عند البعض لأن الحسن إنما ثبت للمأمور به مقتضى حكمة الأمر فيثبت أدنى ما يرتفع به الضرورة، والأدنى يتأدى بحسن في غيره فلا يثبت الحسن في نفسه إلاً بدليل زائد، والأصح أن بمطلق الأمر يثبت حسن المأمور به لعينه لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به، وكماله في أن يكون حسناً لعينه، لأنه إذا كان لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه، فلا يكون حسناً مطلقاً، ولأن الكلام في الأوامر بأفعال هي عبادة الله تعالى، والعبادة لله تعالى حسنة لعينها، ويحتمل الحسن لمعنى في غيره بدليل. وعلى هذا قال زفر والشافعي: لما صارت الجمعة مأموراً بها يوم الجمعة دل على أنها حسنة لعينها، وعلى أنها المشروع دون غيرها، فلا يصح أداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة، لانعقاد الإجماع على أنه لا يلزمه إلا أحدهما، وقد تعينت الجمعة في حقه، فلا يكون الظهر مشروعاً.

اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء؛ لأن الحج لا يقضى، وإنما تظهر في حق الإثم والأیضاء، وذلك غير معقول. (وكامل: وهو القدرة الميسرة للأداء) عطف على قوله مطلق، وهذا هو القسم الثاني، ويسمى هذا: ميسرة لأنه جعل الأداء يسيراً سهلاً على المكلف، لا بمعنى أنه قد كان قبل ذلك عسيراً ثم يسره الله بعد ذلك، بل بمعنى أنه أوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة، كما

وقالوا: لما خوطب المريض والعبد والمسافر بالظهر لا بالجمعة صار الظهر مشروعاً حسناً في حقهم، فإذا أدوه لا ينتقض بالجمعة.

وقلنا: لا خلاف في هذا الأصل، لكن الكلام في معرفة كيفية الأمر بالجمعة فنقول: قضية الأمر أداء الظهر بالجمعة، لا نسخ الظهر بها كما زعموا، ولهذا يؤدي الظهر بعد فوت الجمعة، والظهر لا يصلح قضاء عن الجمعة، لأن أربع ركعات لا يكون قضاء عن ركعتين، والجمعة لا تقضى بالإجماع فكان ينبغي أن لا يلزمه شيء، ولما أمر بالظهر علم أنه أصل عاد إليه الحكم، ألا ترى أنه ينوي القضاء إذا أدى الظهر بعد فوات الوقت إجماعاً، فلو لم يكن أصل فرض الوقت في حقه لما نوى القضاء، فثبت أن الأمر بالجمعة مقرر له لا ناسخ فصح أدائه وأمر بنقضه بالجمعة بعدما أدى، كما أمر بإسقاطه بالجمعة قبل الأداء، وإنما وضع عن المعذور أداء الظهر بالجمعة رخصة دفعاً للحرص فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة، فإذا أداها تجوز وإلا تعود على موضوعه بالنقص.

(وكامل: وهو القدرة الميسرة للأداء ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب، حتى تبطل الزكاة، والعشر، والخراج، بهلاك المال، بخلاف الأولى، حتى لا يسقط الحج، وصدقة الفطر، بهلاك المال).

يقال: ضيق فم الركبة أي أجعله ضيقاً من الابتداء، لا أنه كان واسعاً ثم يضيقه، وهذه القدرة شرط في أكثر العبادات المالية دون البدنية. (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) أي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب، وإذا أنتفى القدرة أنتفى الواجب، لأن الواجب كان ثابتاً باليسر، فإن بقي بدون القدرة يتبدل اليسر إلى العسر الصرف، (حتى تبطل الزكاة، والعشر، والخراج بهلاك المال) تفرغ على قوله: ودوام هذه القدرة، يعني أن الزكاة كانت واجبة بالقدرة الميسرة؛ لأن التمكن فيه يثبت بملك أصل المال، فإذا أشترط النصاب الحولي علم أن فيه قدرة ميسرة، فإذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت

واعلم أنَّ الكامل : هو القدرة الميسرة للأداء، وهي زائدة على الأولى بدرجة رحمة وكرامة من الله تعالى، وفرق ما بينهما: أنه لا يتغير بالأولى صفة الواجب لأنهما للتمكن من الفعل فكانت شرطاً محضاً فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب، وهذه تغير صفة الواجب فتجعله سمحاً سهلاً، فشرط بقائها لبقاء الواجب لا باعتبار أنها شرط، ولكن لأنها تغير صفة الواجب، ومتى وجب الأداء بصفة لا يبقى الأداء واجباً إلا بتلك الصفة، ولا يكون الأداء بهذه الصفة بعد فوات القدرة الميسرة للأداء، ولهذا تسقط الزكاة بهلاك المال بعد التمكن من الأداء، لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر، ولهذا خصه بالمال الفاضل النامي تحقيقاً، أو تقديراً، ولم يوجب الأربع العشر، فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل بصفة العسر، فلا يكون الذي بقي ذلك الذي وجب، ولا وجه لإيجاب غيره إلا بسبب متجدد.

(س) إذا هلك بعض النصاب يبقى الواجب بقدر ما بقي منه، وإن كان كمال النصاب شرطاً للوجوب ابتداء.

(ج) كما النصاب ليس بشرط لليسر ليتغير صفة الواجب، فأداء درهم من الأربعين، وأداء خمسة من مائتين، سواء في اليسر إذ كل واحد منهما ربع العشر، وإنما شرط كمال النصاب ليتحقق صفة الغنى في المخاطب، فالمطلوب بالأداء إغناء المحتاج، والإغناء من غير الغنى لا يتحقق، كالتمليك من غير المالك، وأحوال الناس تتفاوت في الغنى، فقدره الشرع بملك النصاب فصار الغنى شرط وجوب الأداء بمنزلة أدنى التمكن لما كان أمراً زائداً على الأهلية الأصلية، أعني العقل والبلوغ، ولم يكن مغيراً صفة الواجب، وشرط الوجوب لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب، إذ لا يتكرر الوجوب في واجب واحد، ولكن بقدر ما بقي من المال يبقى الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه.

(س) أستهلاك النصاب لا يسقط الواجب وقد صار غرمًا.

(ج) النصاب لما صار مشغولاً بحق المستحق للزكاة صار الاستهلاك تعدياً

على حق الغير، وإذا يوجب الغرم عليه كالعبد الجاني إذا أستهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنانيته فإنه يغرم قيمته وإن صادف فعله ملكه لهذا المعنى، فلم يتبدل الواجب على هذا التقدير لبقاء النصاب تقديراً في حق صاحب الحق، ولهذا قلنا: إن الحائث الموسر إذا عجز عن التكفير بالمال كفر بالصوم، لأن وجوب الكفارة متعلق بالقدرة الميسرة، لأن الشرع خيره في أنواع التكفير بالمال، والتخير

الزكاة إذ لو بقيت عليه لم يكن إلّا غرمًا. وعند الشافعي رحمه الله لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن، بخلاف ما إذا أستهلكه إذ تبقى عليه زجراً له على التعدي، وهذا إذا هلك كل النصاب، إذ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه؛ لأن شرط النصاب في الابتداء لم يكن إلّا للغناء لا لليسر، إذ أداء درهم من أربعين كأداء خمسة دراهم من مائتين، فإذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته، وكذا العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة؛ لأن الممكنة فيه كان بنفس الزراعة، فإذا شرط قيام تسعة الأعشار عنده كان دليلاً على أنه يجب بطريق اليسر، فإذا هلك الخارج كله أو بعضه بعد التمكن من التصديق يطل العشر بحصته: لأنه أسم إضافي يقتضي وجود الحصص الباقية، وكذا الخراج كان واجباً بالقدرة الميسرة؛ لأنه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر، ووجود آلات الحرث، وغير ذلك، فإذا عطل الأرض ولم يزرع يجب عليه الخراج؛ للتمكن التقديري، وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة، بخلاف العشر فإنه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري، ولكن إذا لم يعطل، وزرع الأرض، وأصطلمت الزرع أفّة يسقط عنه الخراج؛ لأنه واجب بالقدرة الميسرة، (بخلاف الأولى، حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال) بيان للممكنة بطريق المقابلة، يعني أن بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب؛ لأنه شرط محض، ولا يشترط بقاءه؛ كالشهود في باب النكاح، فإذا زالت القدرة الممكنة يبقى الواجب، ولهذا يبقى

تيسير لأنه يأتي بما هو أهون وأيسر عليه بخلاف ما إذا كان واحداً معيناً فقد يتعسر عليه ذلك المعين.

(س) التخيير ثابت في صفة الفطرة وهي لم تجب بالقدرة الميسرة.

(ج) الواجب ثمة واحد معنى، وإن اختلف صورة، فقيمة نصف صاع من بُرٍّ وصاع من تمر عندهم واحدة، وقيم الأشياء الثلاثة هنا مختلفة ظاهراً، فلهذا أوجب التخيير التيسير هنا ولم يوجبه ثمة، ولأنه نقل إلى الصوم عند عجزه عن التكفير بالمال في الحال مع توهم القدرة في المال، ولم نعتبر العدم في العمر كما نعتبر في عدم سائر الأفعال، كما لو قال: إن لم آت البصرة وإن لم أكلم فلاناً، أو إن لم أدخل الدار فأمرأته كذا، وفي قول الله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ دليل على أن المعتبر العجز في الحال، إذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يتحقق أداء الصوم بعد هذا العجز، وكذا في طعام الظهر يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم، حتى لو مرض أياماً فكفر بالإطعام جاز، وإن صح بعده.

فعلم بهذا: أن المعتبر في الكفارة القدرة الميسرة للأداء، فكانت من قبيل الزكاة، إلا أنه إذا هلك المال ثم إيسر بمال آخر لزمه التكفير بالمال، لأن المال في الكفارة غير معين، إذ القدرة الميسرة ثبتت بملك المال ولا يختص بمال دون مال، وتعين الهالك ضرورة عدم قدرته على غيره، بخلاف الزكاة، فإن النصاب صار في حق الواجب حقاً لصاحب الحق فيفوت حقه عند فوت النصاب، ولهذا ساوى الاستهلاك في الكفارة الهلاك، حتى لو أتلف المال له أن يكفر بالصوم، لأن الواجب لا يصادف المال فلا يصير المال مشغولاً به، فلم يكن الاستهلاك تعدياً على محل مشغول بحق المستحق، والكفارة غير مؤقتة بوقت حتى تضمن

الحج وصدقة الفطر بهلاك المال؛ لأن الحج يثبت بالقدرة الممكنة؛ لأن الزاد القليل والراحلة الواحدة أدنى ما يتمكن بها المرء من أداء الحج، وأما اليسر فإنما يقع بخدم ومراكب كثيرة وأعوان مختلفة ومال كثير، فإذا فاتت القدرة يبقى الحج

بالتفويت عن الوقت، فصارت هذه القدرة نظير الاستطاعة التي لا تسبق الفعل حيث اعتبر في هذه القدرة زمان أداء الكفارة لا قبله وهو زمان الحنث، وإن كان وقت وجوب الكفارة كما اعتبر في الاستطاعة وقت الفعل لا قبله، ولهذا لا يجب الزكاة على المديون لأن الوجوب باعتبار الغنى، واليسر، والدين ينافيهما.

(س) الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال، وهو ينافي اليسر.

(ج) يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لفوات صفة اليسر به فصار المال كالمعدوم، والفرق لمن يقول: لا يمنع أن الزكاة وجبت بصفة اليسر، وشرطه: القدرة والإغناء لقوله عليه السلام: «أغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم»، والحديث وإن ورد في صدقة الفطر لكن باعتبار إغناء المحتاج، والزكاة تشاركها فيه، ولقوله: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»، وإثنا الإغناء شكراً لنعمة الغنى، فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره، إذ لا يليق من الكريم إيجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة، والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهي لا تحل لغنى، ولا يعدم أصله حتى أبيح له التصرف، ولهذا لا تتأدى الزكاة إلا بعين متقومة ليحصل الإغناء.

وأما الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة، وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة، غير أنها لم تشرع للإغناء لأنها شرعت ساترة أو زاجرة اعتباراً لحالتي الوقوع وعدمه. وإغناء الفقير ليس بأمر أصلي فيها. فإنها تتأدى بالتحريم، والصوم، والإباحة، وليس فيها إغناء، ولكن المقصود به نيل الثواب ليكون

على حاله، ويظهر ذلك في حق الإثم والأیضاء، وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة؛ ألا ترى أنه لم يشترط فيها حولان والحول والنهائ، بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة، فإذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله. وعند الشافعي رحمه الله: كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه تجب عليه الصدقة، ولا يشترط ملك النصاب. قلنا: يلزم في هذا قلب الموضوع، بأن يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة.

ساتراً للإثم الذي لحقه بارتكاب المحظور، فالحسنات يذهبن السيآت، فإذا لم يكن الإغناء مقصوداً فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها، بل شرط القدرة واليسر بها، وإذا لا يفوت بالدين وظهر أنها لم تجب شكراً لنعمة الغنى بل جزاء للفعل، فلم يشترط كمال صفة الغنى، وإنما شرط أدنى ما يصلح لنيل الثواب، وأصل المال كافٍ لذلك، وقد وجد، ولهذا يسقط العشر بهلاك الخارج لأن القدرة الميسرة شرط أدائه، فالقدرة على أداء العشر تستغني عن قيام تسعة الأعشار، ولا يجب إلّا بعد تحقق الخارج، والكل آية اليسر، وإذا لا يبقى بعد هلاك الخارج، وكذا الخارج إذا أصطلم الزرع آفة لأن وجوبه بصفة اليسر، ولهذا لا يجب الخارج إذا لم يسلم الخارج لصاحب الأرض إلا أن الخارج تارة يكون تحقيقاً، وطوراً يكون تقديراً، حتى إذا لم يزرع وقد تمكن من الزراعة جعل كأنّ الخارج موجود حكماً لتقصير كان منه في الزراعة ولكون الواجب من غير جنس الخارج بخلاف العشر لأنه من جنسه، ولهذا يتقدّر الواجب بقدر الريع، حتى إذا قلّ الخارج لا يجب الخارج أكثر من نصف الخارج، ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج، إذ لو بقي الخارج لكان غرمًا، وهذا بخلاف الحج فإنه إذا وجب بملك الزاد والراحلة لا يسقط بفوتها لوجوبه بالقدرة الممكنة دون الميسرة، فالزاد والراحلة أدنى ما يقطع به السفر، واليسر في سفر الحج بخدم ومراكب وأعوان وذلك ليس بشرط اجماعاً فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب.

(س) المكنة ثبتت بدونها، فأشترطها دليل اليسر، ألا ترى أنكم اعتبرتم توهم القدرة لوجوب الصلاة على من أدرك جزءاً يسيراً من الوقت مع ندرته، فلأن تعتبر هذه القدرة مع عدم ندرته أحق.

ثم لما فرغ المصنّف عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه مناسبة وأطراد فقال: (وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به؟ قال بعض المتكلمين لا) يعني اختلفوا في أنه إذا أدى المأمور به مع رعاية الشرائط والأركان، فهل يجوز لنا أن نحكم بمجرد إتيانه بالجواز أو نتوقف فيه حتى يظهر

(ج) في الوجوب ثم فائدة ليظهر أثره في الخلف وهو القضاء، ولا كذلك هنا، وكذا لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس، أو ذهاب الغنى لأنها وجبت بشرط القدرة، وقيام صفة الأهلية بالغنى لا بصفة اليسر، ولهذا تجب بسبب رأس الحر، ولا يقع به الغنى، لأن الغنى لا يكون بلا مال والحر ليس بمال فلا يقع به الغنى، وإنما شرط صفة الغنى للمخاطب ليصير أهلاً للإغناء لا لليسر، وهذا بخلاف الزكاة فإنها إنما تجب في مال يقع به الغنى، فعلم أن صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر حيث وجبت بالغنى بشيء آخر لأجل شيء آخر، والزكاة وجبت بصفة اليسر حيث لم تجب بالغنى بشيء آخر، ولهذا لو ملك من ثياب البذلة والمهنة فاضلاً عن حاجته ما يساوي نصاباً تجب عليه صدقة الفطر، ولا يقع بها اليسر لأنها ليست بنامية، وصفة اليسر يختص بالمال النامي ليكون الأداء من فضل المال، وإذا ليس بشرط هنا، فإذا لم يتغير صفة المؤدى بهذا الشرط لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب.

(س) لا تجب صدقة الفطر على المديون إذا لم يملك نصاباً فاضلاً عن دينه، لأن الدين وإن لم يعدم أصل الملك لكن يعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب، وبه يقع أهلية الإغناء، بخلاف الدين على العبد فإنه لا يمنع وجوب صدقة فطره على مولاه لأنه لا يمنع غنى مولاه بمال آخر يفضل عن حاجته بالغاً نصاباً، أما دين المولى: يمنع غنى المولى، والغنى شرط فلا يجب، بخلاف زكاة التجارة فإنها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة، لأن الزكاة تقتضي الغنى الكامل بالمال الذي يجب أداء الزكاة عنه ليكون الأداء بصفة اليسر، وإذا لا يحصل بقيام الدين على العبد، ولهذا إذا هلك المال وقدر على الأداء بمال آخر لا يجب، وصدقة الفطر لا تقتضي الغنى بما يجب لأجله للوجوب بسبب رأس الحر.

دليل خارجي يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط؟ فقال بعض المتكلمين: لا نحكم به حتى نعلم من خارج أنه مستجمع للشرائط والأركان، ألا ترى أن من أفسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالأداء شرعاً بالمضي على أفعاله، مع

(وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به؟ قال بعض متكلمي المعتزلة: لا تثبت إلا بدليل زائد وراء الأمر، والصحيح عند الفقهاء أنه تثبت به صفة الجواز وانتفاء الكراهة).

حجة المخالف: أن النهي لا يدل على الفساد بمجردة حتى يجوز الصلاة في الدار المغصوبة، فكذا الأمر لا يدل على الجواز بمجردة، ولأن من صلى في آخر الوقت ظاناً أنه على طهارة مأمور بأداء الصلاة ولم تجز صلاته حتى يجب عليه القضاء إذا ظهر أن الماء نجس، وتفسير الأجزاء والجواز عند المخالف سقوط القضاء عنه ولو جازت لسقط عنه القضاء، ولنا: أن مطلق الأمر يقتضي الوجوب وحسن المأمور به، ولن يكون حسناً وواجب الأداء إلا بعد جوازه شرعاً، ولأنه أتى بتمام ما أمر به إذ الكلام فيه، فيخرج عن العهدة لأنه إذا بقي الأمر بعده، فإذا أن يكون متناولاً للمأتى به وهو تحصيل الحاصل، أو لغيره وأنه يقتضي أن يكون الأمر قد كان متناولاً لغير المأتى، وحينئذ لا يكون المأتى به تمام المأمور به، وقد فرضناه، كذلك هذا خلف، ولأن الأمر يقتضي فعل المأمور به، وهو يقتضي سقوط الأمر وهو المراد بالجواز والأجزاء. والنهي يدل على فساد المنهي وجواز الصلاة بناء على أنها غير منهي عنها، بل النهي لما يجاوزها، ومتى

أنه لا يجوز المؤدى إذا أذاه، فيقضى من قابل، (والصحيح عند الفقهاء: أنه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة) أي: المذهب الصحيح عندنا: أنه تثبت بمجرد إيجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به وهو حصول الامتثال على ما كلف به وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق، ثم إذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده، وأما الحج فقد أذاه بهذا الإحرام وفرغ عنه، والأمر بحج صحيح في العام القابل بأمر مبتدأ. وعند أبي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الأمر انتفاء الكراهة؛ لأن عصر يومه مأمور بالأداء مع أنه مكروه شرعاً، والطواف محدثاً مأمور به مع أنه مكروه شرعاً. قلنا: ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور به، بل لعنى خارج وهو التشبيه بعبدة الشمس، وكون الطائف محدثاً، ومثل هذا غير

ظهر أنّ الماء نجس تبين أنّها غير مجزئة لعدم الطهارة فبقي التكليف ولكن لو مات قبل أن يعلم لا يؤخذ به لأنّه معذور لأنّه أتى بما في وسعه .

(وإذا عدمت صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعي).

له : أنّ من ضرورة وجوب الأداء جواز الأداء ، لأنّ الجواز جزء الوجوب لأنّه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل ، والوجوب رفع الحرج عن الفعل مع إثبات الحرج على تركه ، وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز ، لجواز انتفاء الوجوب بانتفاء المنع من الترك ، ولهذا نسخ وجوب أداء صوم عاشوراء ولم ينسخ جواز الأداء فيه ، ولنا أنّ الجواز ثبت ضمناً وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في الضمن ، وليس الجواز جزء الوجوب لأنّه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والترك معاً ، ويكون العبد مخيراً فيه فكان منافياً للوجوب الذي لا يكون العبد مخيراً فيه ويلحقه الحرج في تركه ، والمنافي لا يكون جزءاً وجواز صوم عاشوراء بدليل آخر لا بموجب ذلك الأمر .

إرادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الأمر عندنا ، خلافاً للمعتزلة .
لا يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف خلافاً للأشعري ، وهما من مسائل الكلام وقد شرحتهما فيه .

الأمر بالشيء أمر بما لا يتم الشيء إلّا به بشرط أن يكون مقدوراً للمكلف ويكون الأمر مطلقاً لأنّ الأمر يقتضي إيجاب الفعل فاقتضى إيجاب مقدمته ، إذ لو لم يقتض ذلك لكان مكلفاً حال عدم المقدمة ، وذلك تكليف ما لا يطاق ، كذا علله الإمام في محصولة ، مع أنّ الأشعري في جواز ورود الأمر بما لا يقدر عليه

مضر ، (وإذا عدمت صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا ، خلافاً للشافعي رحمه الله) هذا بحث آخر متعلق بما مر من أنّ موجب الأمر هو الوجوب ، يعني أنّه إذا نسخ الوجوب الثابت بالأمر فهل تبقى صفة الجواز الذي

المكلف وهذا عجب منه، وصورته: إذا قال المولى لعبده: أصعد السطح، فإنه يجب عليه الصعود إن كان السلم منصوباً وإن لم يكن يجب عليه نصب السلم إذا كان متمكناً من نصبه بأن كان حاضراً ثمّة وله قدرة نصبه، وأما إذا كان الأمر بالفعل معلقاً بوجود ذلك الشيء كقوله: أصعد السطح إن كان السلم منصوباً يجب عليه الصعود، وإن لم يكن لا يجب عليه نصب السلم لأنّ المعلق بالشرط لا حكم له قبل الشرط.

الأمر بفعل كلي كقوله: بع هذا العبد، أمر بما هو الجزئي له، وهو البيع بالغبن الفاحش وغيره، إذ الأمر بما يقتضي القدرة على أحدهما معيناً، والمطلق وهو: الكلي بالنسبة إلى كل واحد من المعينين على السواء، فيكون ذلك أمراً بالكل، وقيل: لا يكون أمراً بما هو الجزئي له، لأنه ليس هو، ولا هو من لوازمه فلم يدل اللفظ عليه بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالالتزام.

قلنا: فيبغي إن لا يملك البيع بثمن المثل وهو مالك له إجماعاً.

قالوا: العرف يشهد بالرضا بثمن المثل.

قلنا: البيع بالغبن متعارف أيضاً عند شدة الحاجة إلى الثمن أو التبرم من

العين.

هذا الذي ذكرنا فيما تقدم هو تقسيم في صفة حكم الأمر، إذ حكم الأمر الوجوب، وبالأمر يجب الأداء، والقضاء يجب بما يجب به الأداء، فكان الأداء والقضاء

في ضمنه، أم لا؟ فقال الشافعي رحمه الله: تبقى صفة الجواز استدلالاً بصوم عاشوراء؛ فإنه قد كان فرضاً، ثم نسخت فرضيته، وبقي استحبابه الآن. وعندنا: لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب، كما أنّ قطع الأعضاء الخاطئة كان واجباً على بني إسرائيل، وقد نسخ منا فرضيته وجوازه، وهكذا القياس. وأما صوم عاشوراء فإنما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للأداء. قيل: وفائدة الخلاف بيننا وبينه تظهر في قوله عليه السلام: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر بيمينه ثم ليأت بالذي هو خير» فإنه

صفة حكم الأمر وصفة المأمور به في نفسه، وهو ما مرّ في هذا الفصل: أن المأمور به نوعان:

حسنٌ لعيته: وهو أنواع.

وحسنٌ لغيره: وهو أنواع. وما يتصل به من مسائل المأمور به.

وهذا الفصل لبيان ما يكون صفة قائمة بغير المأمور به وهو الوقت، إذ الوقت غير المأمور به، فلا بد من ترتيبه على الدرجة الأولى، أي: فلا بد أن يكون هذا الفصل مرتباً على الأول لأنه راجع إلى نفس المأمور به، وهذا لا.

فصل

في تقسيم المأمور به في حكم الوقت.

(الأمر نوعان: مطلق عن الوقت) أي: لم يذكر له وقت، (كالأمر بالزكاة، وصدقة الفطر)، والعشر، والنذر بالصدقة المطلقة، كقوله: لله عليّ أن أتصدق بدرهم، ولم يعين وقتاً.

(وهو على التراخي) في الصحيح من مذهب علمائنا، وتفسيره: أنه يجب مطلقاً عن الوقت، وكان خيار التعيين إليه، ولو مات قبل الأداء يائماً بتركه.

يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث، وقد نسخ وجوب تقديمها بالإجماع، ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا أصلاً.

ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المأمور به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه إلى المطلق والمؤقت، فقال: (والأمر نوعان: مطلق عن الوقت) أي أحدهما: أمر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته؛ (كالزكاة، وصدقة الفطر) فإنها بعد وجود السبب أي: ملك المال والرأس والشرط أي: حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته، بل كلما أدى يكون أداء لا قضاء، وإن

(وروى الكرخي عن أصحابنا أنه على الفور)، وهو قول عامة أهل الحديث وبعض المعتزلة. وذكر أبو سهل الزجاجي: أنه عند أبي يوسف على الفور، وعند محمد والشافعي على التراخي. وروى عن أبي حنيفة رحمه الله مثل قول أبي يوسف، وذكر محمد بن شجاع، عن أصحابنا: أنه يجب في أول الوقت وجوباً موسعاً، وهو قول بعض أصحاب الحديث.

وتفسير الوجوب الموسع: أنه يجب في أول أوقات الإمكان، ومتى أدى يقع واجباً ولا يَأْثُم بالتأخير إلى آخر العمر، وقال الشيخ أبو منصور: لا نعتقد فيه أنه على الفور، أو على التراخي، إلا بدليل زائد وراء الصيغة، ولكن يجب عليه تحصيل الفعل في أول أوقات الإمكان من حيث الظاهر لا بطريق القطع، مع الاعتقاد مبهماً.

وقالت الواقفية: يتوقف في وجوب العمل والاعتقاد في حق الفور والتراخي.

(لنا: أنه يعود على موضوعه بالنقض حينئذ)، لأن قوله: أفعل كذا الساعة يقتضي الفور وهو مقيد، ولو اقتضى الفور قوله: أفعل وهو مطلق، لصار حكم المطلق ما هو حكم المقيد.

لهم: أن الأمر يقتضي إمكان الأداء، ولا إمكان إلا بوقت، وأول أوقات

كان المستحب التعجيل (وهو على التراخي خلافاً للكرخي) أي: هذا الأمر المطلق محمول عندنا على التراخي، يعني: لا يجب الفور في أدائه، بل يسع تأخيره. وعند الكرخي رحمه الله لا بدّ فيه من الفور احتياطاً لأمر العبادة بمعنى أنه يَأْثُم بالتأخير، لا بمعنى أنه يصير قاضياً. وعندنا لا يَأْثُم إلا في آخر العمر، أو حين إدراك علامات الموت ولم يؤد فيه. ودليلنا هو ما أشار إليه بقوله: (لثلا يعود على موضوعه بالنقض) يعني: موضوع الأمر المطلق كان هو التيسير والتسهيل،

إمكان الأداء مراداً اتفاقاً، حتى لو أدى فيه كان ممثلاً فلم يبق ما بعده مراداً، لأن ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم له.

قلنا: أول الأوقات ليس بمتعين إذ لو أداه في أي جزء عينه كان مؤدياً، ولو تعين لما كان مؤدياً.

(س) ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ يقتضي الوجوب على الفور، حتى عوتب على ترك المبادرة.

(ج) لعله كان مقروناً بما يدل على الفور.

(ومقيد بالوقت)، أي: خص جوازه بوقت عين تفوت العبادة بفوته، (وهو إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى، وشرطاً للأداء، وسبباً للوجوب، كوقت الصلاة)، ألا يرى أنه يؤدي فيه ويفضل عن الأداء فكان ظرفاً للأداء لا معياراً والأداء يفوت بفوته مع تحقق السبب فكان شرطاً ويختلف الأداء باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً إذا المسبب يختلف باختلاف

فلو كان محمولاً على الفور لعاد على موضوعه بالنقض، ويكون مناقضاً للموضوع، (ومقيد به) أي: الثاني أمر مقيد بالوقت (وهو أربعة أنواع؛ لأنه (إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى، وشرطاً للأداء، وسبباً للوجوب) فهو النوع الأول، والمراد بالظرف: أن لا يكون معياراً له بل يفضل عنه، والمراد بالشرط: أن لا يصح المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته، والمراد بالسبب أن لهذا الوقت تأثيراً في وجوب المأمور به وإن كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى، ولكن يضاف الوجوب في الظاهر إلى الوقت؛ لأن في كل لحظة وصول نعمة من الله تعالى إلى جانب العبد، وهو يقتضي الشكر في كل ساعة، وإنما خص هذه الأوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها، ولئلا يفضي إلى الحرج في تحصيل المعاش إن استغرق الوقت العبادة (كوقت الصلاة) فإن الوقت فيها يفضل عن الأداء إذا أدى على حسب السنة من غير إفراط، فيكون ظرفاً، ولا يصح الأداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطاً، ويختلف الأداء

السبب كما عرف في البيع الصحيح والفساد، وكذا الألف يختلف باختلاف الضرب خفة وشدة وهنا كمال المؤدى بكمال الوقت وانتقص بنقصانه كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار.

(س) فساد التعجيل قبله لا يدل على السببية، كتعجيل التكفير قبل الجرح، وتعجيل الزكاة قبل ملك النصاب يدل على الشرطية كتقديم الصلاة على الطهارة.

(ج) لو كان الوقت شرطاً للوجوب لصح التعجيل كما في صدقة الفطر، وتقديم الزكاة على الحول.

(وهو إما ما أن يضاف إلى الجزء الأول، أو إلى ما يلي ابتداء الشروع أو

بأختلاف صفة الوقت صحة وكراهة، فيكون سبباً للوجوب، وتقديم الشروط على الرط جائزاً إذا كان الشرط شرطاً للوجوب كما في حولان الحول للزكاة، وأما إذا كان الشرط شرطاً للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلاة، وتقديم المسبب على السبب لا يجوز أصلاً، وههنا لما أجمعت الشرطية والسببية فلا جرم أن لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيان: نفس الوجوب، ووجوب الأداء، فنفس الوجوب سببه الحقيقي: هو الإيجاب القديم، وسببه الظاهري: وهو الوقت أقيم مقامه، ووجوب الأداء سببه الحقيقي: تعلق الطلب بالفعل، وسببه الظاهري: وهو الأمر أقيم مقامه، ثم الظرفية والسببية لا يجتمعان بحسب الظاهر لأنه إن أدّى في الوقت لا يكون سبباً، لأن السبب يجب أن يقدم على المسبب، وإن لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفاً إذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده، فلهذا قالوا: إن الظرف هو جميع الوقت، والشرط هو مطلق الوقت، والسبب هو الجزء الأول المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء. والكل في القضاء وهو أربعة أنواع، وقد فصله المصنف بقوله: (وهو إما أن يضاف إلى الجزء الأول

إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت، أو إلى جملة الوقت، فلهذا لا يتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص، بخلاف عصر يومه).

أو إلى ما يلي ابتداء الشروع أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت، أو إلى جملة الوقت) يعني: أن الأصل أن كل مسبب متصل بسببه، فإن أدت الصلاة في أول الوقت يكون الجزء السابق على التحريم وهو الجزء الذي لا يتجزأ سبباً لوجوب الصلاة، فإن لم يؤد في أول الوقت تنتقل السببية إلى الأجزاء التي بعده، فيضاف الوجوب إلى كل ما يلي ابتداء الشروع من الأجزاء الصحيحة، فإن لم يؤد في الأجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فحينئذ يضاف الوجوب إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت، وهذا لا يتصور إلا في العصر، فإن في غيره من الصلاة كل الأجزاء صحيحة، وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريم عندنا، ومقدار ما يؤدى فيه أربع ركعات عند زفر رحمه الله، فلا تنتقل السببية عنده إلى ما بعده؛ لأنه خلاف الأمر والشرع، فإن كان هذا الجزء الأخير كاملاً كما في صلاة الفجر وجبت كاملة، فإن أعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلاة ويحكم بالاستئناف، وإن كان هذا الجزء ناقصاً كما في صلاة العصر وجبت ناقصة فإن أعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلاة لأنه أداها كما وجبت، وكان قوله: إلى ما يلي ابتداء الشروع شاملاً للجزء الأول، وللجزء الناقص؛ لأن الجزء الأول والجزء الناقص إنما يصير سبباً لوجوب الصلاة إذا شرع فيه، وأما إذا لم يشرع فيه لم يصير سبباً فينبغي أن يقتصر عليه، إلا أن الجزء الأول لاهتمام شأنه عند الجمهور صرح به، حتى ذهب كل الأئمة سوى أبي حنيفة رحمه الله إلى استحباب الأداء فيه، وكذا الجزء الناقص لأجل خلافة زفر رحمه الله فيه صرح بذكره، وهذا كله إذا أدى الصلاة في الوقت، وأما إذا فاتت الصلاة عن الوقت فحينئذ يضاف الوجوب إلى جملة الوقت؛ لأنه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سبباً وهو كونه ظرفاً للصلاة لأنه لم يبق الوقت، فلما كان كل الوقت سبباً للقضاء وهو كامل فحينئذ تجب الصلاة كاملة فلا يتأدى إلا في الوقت الكامل وإليه أشار بقوله: (فلهذا لا يتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص، بخلاف عصر يومه)،

اعلم أن الوقت لما جعل سبباً للوجوب، وظرفاً للمؤدى، وشرطاً للأداء، لا يمكن أن يجعل كل الوقت سبباً، لأننا لو اعتبرنا جانب السببية يتأخر الأداء عن وقته، وتلغو الظرفية، فشهود كل الوقت لا يكون إلا بعد مضي الوقت، ولو اعتبرنا جانب الظرفية حتى يقع الأداء في الوقت لحصل الأداء قبل السبب ضرورة أن كل الوقت سبب فوجب أن يجعل بعضه سبباً وهو ما يسبق الأداء، حتى يقع الأداء بعد سببه لأنه ليس بين الكل والجزء الذي هو أدنى مقدار معلوم فوجب الاقتصار عليه. والجزء الأول أولى أن يجعل سبباً لعدم ما يزاحمه، ولصحة الأداء بعده، ولو لم يكن سبباً لما صح الأداء، ولما صار الجزء الأول سبباً أفاد نفس الوجوب، وأفاد صحة الأداء، ولكنه لا يوجب الأداء، لأن وجوب الأداء بالخطاب، كما أن وجود الأداء بالاستطاعة، وهذا لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تعجيل وجوب الأداء، إذ وجوب الأداء منفصل عن نفس الوجوب، ألا يرى أن الثمن والمهر يجبان بالعقد، ووجوب الأداء يتأخر إلى المطالبة، فهنا وجوب الأداء مترآخ إلى الطلب وهو الخطاب، ونفس الوجوب بالإيجاب لصحة سببه لا بالخطاب، ولما ثبت الوجوب جبراً بلا اختيار من العبد كانت الاستطاعة مقارنة للفعل، إذ القدرة إنما احتيج إليها لتحصيل الفعل اختياراً، فشرطت عند الفعل لا عند وجوب الأداء ولا عند نفس الوجوب، لأن الكل ثبت جبراً بلا اختيار من العبد، وهو كثوب هبت به الريح في دار إنسان لا يجب عليه تسليمه إلا بطلبه لأن حصوله في حجره كان بغير صنعه فكذا هنا الوجوب سببه كان جبراً لا صنع للعبد فيه، وإنما يلزمه الأداء عند الطلب ولم يوجد الطلب وقد خيره من له الحق في الأداء ما لم يتضيق الوقت، والتخيير ينافي المطالبة، فإذا ضاق الوقت فات التخيير فتتوجه عليه المطالبة فيجب تعجيل الأداء، ولهذا لو مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه وهو كالتائم والمغمى عليه في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما، وتراخي وجوب الأداء والخطاب، وكذا عن الجزء الأول وتبين أن الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً، خلافاً لما يقوله بعض الشافعية: أن الوجوب يختص بأول الوقت فلو أخر كان قضاء وهو خلاف الإجماع.

والعراقيون من مشايخنا: أن الوجوب لا يثبت في أول الوقت، وإنما يتعلق
الوجوب بآخر الوقت.

ثم اختلف هؤلاء في المؤدى في أول الوقت. فقيل: هو نفل يمنع لزوم
الفرض إياه إذا بقي إلى آخر الوقت بصفة المكلفين، وقيل المؤدى في أول الوقت
موقوف، فإن بقي إلى آخر الوقت بصفة المكلفين كان ذلك فرضاً، وإلا يكون
نفلاً، وإن الخطاب بالأداء لا يتعجل خلافاً للشافعي، وما ذكر في المحصول أن
المأمور إنما يصير مأموراً حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا أمر عند أصحابنا.

وقالت المعتزلة: إنما يكون مأموراً قبل الفعل مشكل لأنه يقتضي أن لا
يكون تارك الصلاة تاركاً للأمر وعاصياً لتعلق الأمر بالفعل، والتأويل بإمكان
الفعل مردود لأنه حينئذ يرتفع الخلاف. ثم إذا انقضى الجزء الأول فلم يؤد
انتقلت السببية إلى الجزء الثاني، ثم إلى الثالث، ثم وثم. وهذا لأن الجزء
الذي يتصل به الأداء أولى بالسببية من غيره لأنه أقرب إلى المقصود، ولأن
الأصل أن يتصل المسبب بالسبب، والمسبب وإن كان نفس الوجوب لكنه مفض
إلى الوجود فيكون الوجود مضافاً إليه فلا بد من انتقال السببية حتى يمكننا جعل
الجزء المتصل بالأداء سبباً، ولهذا تجب الصلاة على من صار أهلاً بعد الجزء الأول ولو
تعينت السببية في الجزء الأول ولم تنتقل منه لما وجبت، كما لو صار أهلاً بعد
ذهاب الوقت، ولم يحجز تقرير السببية على ما يسبق قبيل الأداء لأنه يؤدي إلى

يعني: فلاجل أن سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص إذا لم يؤده في
الأجزاء الصحيحة، وسبب وجوب عصر أمس هو كل الوقت الفائت الكامل
قلت: لا يتأدى عصر أمس في الوقت الناقص؛ لأنه لما فاتت الصلاة عن
الوقت كان كل الوقت سبباً وهو كامل باعتبار أكثر أجزائه، وإن كان يشتمل على
الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه إلا في الوقت الكامل ويتأدى عصر يومه في
الوقت الناقص؛ لأنه لم يؤده في الوقت الأول واتصل شروعه في الجزء الناقص،

التخطي عن القليل وهو الجزء إلى الكثير وهي الأجزاء التي تسبق قبيل الأداء بلا دليل. وهذا لأنّ الدليل دل على تقدم السبب على المسبب، وإذا يحصل بجعل الجزء المتصل بالأداء سبباً فلا يحتاج إلى جعل غيره معه سبباً مع أنها صارت معدومة، ولأنّه لا يضبط، فإنه اليوم يصلي الظهر بعد جزأين وغداً بعد ثلاثة أجزاء إلى غير ذلك، فلو جعل السبب ما يسبق قبيل الأداء يختلف السبب، وهو فاسد، ثم قال زفر: إذا تضيق الوقت على الوجه لا يفضل عن الأداء يتعين السببية في ذلك الجزء فلا يتغير بما يعرض بعده من مرض أو سفر.

وقلنا: ما بعده من أجزاء الوقت صالح لانتقال السببية إليه فيحصل الانتقال إلى آخر جزء من أجزاء الوقت فيتعين السببية فيه ضرورة إذ لم يبق بعده ما يحتمل أن تنتقل السببية إليه فيعتبر حاله عند ذلك الجزء، حتى إذا كانت حائضاً لا يلزمها القضاء، وإذا طهرت من الحيض عند ذلك الجزء وأيامها عشرة يلزمها الصلاة، وإذا أسلم الكافر، أو أدرك الصبي عند ذلك الجزء يلزمه الصلاة، وإذا كان مسافراً عند ذلك الجزء يلزمه صلاة السفر، وتعتبر صفة ذلك الجزء، فإن كان ذلك صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً، فإذا أعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض، لأنّ الجزء الذي يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتأدى مع النقصان، وإن كان ذلك الجزء ناقصاً كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار، فإذا غربت الشمس وهو فيها لم يفسد لثبوت الوجوب مع النقصان بسبب النهي وقد أدى بتلك الصفة.

(س) إذا ابتدأ العصر في أول الوقت ثم مده إلى أن غربت الشمس قبل فراغه منها لا يفسد، وقد كان الوجوب مضافاً إلى سبب صحيح وهو أول وقت العصر.

كان هو سبباً لوجوبه، فيؤدى ناقصاً كما وجب، ولا يقال: إن من شرع في صلاة العصر أول الوقت، ثم مدها بالتعديل والتطويل إلى أن غربت الشمس، فإن

(ج) الشرع جعل له ولاية شغل كل الوقت بالأداء وهو العزيمة في الباب لأنّ العباد خلقوا لعبادته بالنص، ولأنّ مالكة وخالقه وعلى العبد أن يشتغل بخدمة مالكة وخالقه في جميع الأوقات، إلّا أن الله تعالى منّ علينا بأن جعل لنا ولاية صرف بعض الأوقات إلى حوائجنا رخصة وترفعاً، فإذا شغل الوقت بالأداء فقد أتى بما هو العزيمة فجاز إذا لاحتراز عن اتصال هذا الفساد مع الإقبال على العزيمة متعذر، فجعل هذا الفساد عفواً ضرورة أخذه بالعزيمة وثبوته ضمناً لا قصداً.

وعن محمد فيمن قام إلى الخامسة في العصر يستحب له الإتمام وإن كره التطوع بعد العصر لثبوته من غير قصد، فجعل عفواً، قصار بمنزلة المؤدي في الوقت الصحيح، بخلاف حالة الابتداء لأنّه بقصده ثبت الفساد إذ الاحتراز عنه ممكن بأن يختار وقتاً لا فساد فيه، وأمّا إذا خلا الوقت، عن الأداء أصلاً فالوجوب يضاف إلى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء وهو ما بينا، فنقل الحكم إلى ما هو الأصل، وهو أن يكون كل الوقت سبباً، ويضاف الوجوب إلى كل الوقت لأنّ السببية عرفت بالإضافة وهي تضاف إلى كل الوقت فوجبت بصفة الكمال، لأنّ الكل غير ناقص وإن كان فيه جزء ناقص فلا يتأدى بالناقص في اليوم الثاني في وقت الغروب، وهذا لأنّ الناقص وهو موجود بأصله دون وصفه لا يعارض الكامل، وهو موجود بأصله ووصفه إذ الموجود أصلاً ووصفاً راجع على الموجود أصلاً لا وصفاً، ولأنّا إن نظرنا إلى الأجزاء الصحيحة لا يجوز القضاء في الأوقات المكروهة، وإن نظرنا إلى الجزء الناقص يجوز فلا يجوز بالشك، ولا يلزم الكافر إذا أسلم بعدما أحرمت الشمس ولم يصل. ثم أداها في اليوم الثاني بعدما أحرمت الشمس، فإنّه لا يجوز لأن هذا لا يروى، ومن حكمه أنه لا يمنع صحة أداء صلاة أخرى فيه لأن الوقت ظرف للأداء

هذه الصلاة قد تمت ناقصة، وكان شروعها في الوقت الكامل، لأنّا نقول: إنّما يلزم هذا ضرورة آتئاته على العزيمة، فإنّ العزيمة في كل صلاة أن تؤدى في تمام الوقت، فالاحتراز عن الكراهة مع الإقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط، فجعل

وَالْوَجِبُ أَرْكَانُ مَعْلُومَةٍ فِي ذِمَّةٍ عَلَيْهِ وَبَقِيَتْ مَنَافِعُهُ عَلَى حَقِّهِ فَلَمْ يَنْتَفِ غَيْرُهَا مِنْ الصَّلَوَاتِ.

(وَمِنْ حُكْمِهِ: اشْتِرَاطُ نِيَةِ التَّعْيِينِ).

أَمَّا أَصْلُ النِّيَةِ فَشَرْطٌ لِيَصِيرَ مَالُهُ مَصْرُوفًا إِلَى مَا عَلَيْهِ، وَأَمَّا التَّعْيِينُ فَشَرْطٌ، لِأَنَّ الْمَشْرُوعَ لَمَّا تَعَدَّدَ لَمْ يَتَّعَيْنْ فَرَضَ الْوَقْتُ بِمَطْلَقِ الْأَسْمِ إِلَّا بِتَّعْيِينِ الْوَصْفِ. (وَلَا يَسْقُطُ) التَّعْيِينُ (بِضَيِّقِ الْوَقْتِ)، لِأَنَّ التَّوَسُّعَ أَفَادَتْ شَرْطًا زَائِدًا وَهُوَ التَّعْيِينُ فَلَا يَسْقُطُ هَذَا الشَّرْطُ بِالْعَوَارِضِ، أَيِ: بِالنَّوْمِ، وَالْإِغْمَاءِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ، وَلَا بِتَقْصِيرِ الْعِبَادَةِ. (وَلَا يَتَّعَيْنُ بِالتَّعْيِينِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ كَالْحَانِثِ)، أَيِ: وَقْتُ الْأَدَاءِ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مُتَعَيِّنًا شَرْعًا وَالْإِخْتِيَارُ فِيهِ إِلَى الْعَبْدِ لَمْ يَقْبَلِ التَّعْيِينَ بِتَّعْيِينِهِ قَصْدًا وَنَصًّا، حَتَّى لَوْ قَالَ: عَيَّنْتُ هَذَا الْجُزْءَ وَلَمْ يَشْتَغَلْ بِالْأَدَاءِ لَمْ يَتَّعَيْنْ، وَيَجُوزُ الْأَدَاءُ بَعْدَهُ، وَإِنَّمَا يَتَّعَيْنُ ضَرُورَةَ الْأَدَاءِ لِأَنَّ تَّعْيِينَ الشَّرْطِ أَوْ السَّبَبِ ضَرْبٌ تَصَرَّفَ فِيهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الشَّارِعَ لَمْ يَجْعَلِ الْمُعَيَّنَ سَبَبًا بَلْ خَيْرَهُ، وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ وَلايَةٌ وَضَعَ الْأَسْبَابَ وَالشَّرُوطَ فَصَارَ إِثْبَاتُ وَلايَةِ التَّعْيِينِ قَصْدًا مُفْضِيًّا إِلَى الشَّرْكَاءِ فِي وَضْعِ الْمَشْرُوعَاتِ، وَإِنَّمَا إِلَى الْعَبْدِ أَنْ يَرْتَفِقَ بِمَا هُوَ حَقُّهُ ثُمَّ يَتَّعَيْنُ بِهِ

هَذَا الْقَدْرَ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَفْوًا (وَمِنْ حُكْمِهِ: اشْتِرَاطُ نِيَةِ التَّعْيِينِ) أَيِ: مِنْ حُكْمِ هَذَا الْقِسْمِ الَّذِي هُوَ ظَرْفُ اشْتِرَاطِ نِيَةِ التَّعْيِينِ بِأَنْ يَقُولَ: نَوَيْتُ أَنْ أَصْلِيَ ظَهَرَ الْيَوْمِ، وَلَا يَصِحُّ بِمَطْلَقِ النِّيَةِ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِي وَغَيْرِهِ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ، يَجِبُ أَنْ يَتَّعَيْنَ النِّيَةَ (وَلَا يَسْقُطُ لَضَيِّقِ الْوَقْتِ) أَيِ: إِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ التَّوَسُّعِ بِسَبَبِ تَقْصِيرِهِ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ، أَوْ بِسَبَبِ نَوْمِهِ، أَوْ نَسْيَانِهِ، لَا يَسْقُطُ التَّعْيِينُ عَنْ ذِمَّتِهِ: لِأَنَّهُ إِنَّمَا جَاءَ الضَّيِّقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِي الْأَصْلِ كَانَ سَعَةً، (وَلَا يَتَّعَيْنُ بِالتَّعْيِينِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ) أَيِ: إِنَّ عَيْنَ أَحَدِ أَوَّلِ الْوَقْتِ، أَوْ أَوْسَطِهِ، أَوْ آخِرِهِ، لَا يَتَّعَيْنُ بِتَّعْيِينِهِ اللَّسَانِي أَوْ الْقَصْدِي إِلَّا إِذَا أَدَّى، فَفِي أَيِّ وَقْتٍ أَدَّى يَكُونُ ذَلِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيِّنًا، وَإِنْ لَمْ يُوَدَّ فِيمَا عَيْنُهُ بَلْ فِي جُزْءٍ آخَرَ، لَا يُسَمَّى قَضَاءً (كَالْحَانِثِ) فِي الْيَمِينِ فَإِنَّهُ يَتَخَيَّرُ فِي كَفَارَتِهَا بَيْنَ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ؛ إِطْعَامَ

المشروع حكماً، أي: ينظر إلى رفقه، فإن كان في أول الوقت بأن كان له شغل في آخر الوقت يصلي في أول الوقت ويتعين للسببية أول الوقت حكماً ضمناً لفعله وطلب رفقه وعلى هذا في آخر الوقت، ونظيره الحانث، فإنه يخير بين الإطعام، والكسوة، والتحرير، ولو قال: عينت الطعام للتكفير به لا يتعين ما لم يكفر به، ومن حكمه: أن التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شروط الأداء. (أو يكون معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان)، وهذا لأن المعنى بالمعيار الوقت المثبت لقدر الفعل، كالكيل في المكيالات، والصوم هو الإمساك الممتد، وذلك مقدّر باليوم شرعاً حتى يزيد بزيادته ويتقص بنقصاً ولا يفضل عنه، فكان معياراً له وهو سبب له لأنه أضيف إليه وهي تدل على السببية وذلك شهود جزء من الشهر (فيصير غيره منفياً ولا يشترط نية التعيين، فيصاب بمطلق الاسم ومع

عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، فإن عين واحداً منها باللسان، أو بالقلب، لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فإذا أدى صار متعيناً، وإن أدى غير ما عينه أو لا يكون مؤدياً. (أو يكون معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان) عطف على قوله: إما أن يكون ظرفاً وهو النوع الثاني من الأنواع الأربعة للمؤقت، ولا فرق بينه وبين القسم الأول إلا بكون الأول ظرفاً وهذا معياراً، والمعيار هو الذي استوعب المؤقت ولا يفضل عنه، فيطول بطوله ويقصر بقصره، فإن الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره، فيكون معياراً وهو سبب لوجوبه أيضاً. وقد اختلف فيه فقيل: الشهر كله سبب للصوم، وقيل: الأيام فقط دون الليالي، ثم قيل: الجزء الأول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر، وقيل أول كل يوم سبب لصومه على حدة. وقد ذكرنا كله في التفسير الأحدي، ولم يذكر ههنا كونه شرطاً للأداء مع أنه شرط للأداء أيضاً اكتفاء بالقرائن.

ثم فرع على كونه معياراً فقال: (فيصير غيره منفياً) أي: لما كان شهر رمضان معياراً للصوم يصير غير الفرض منفياً في رمضان كما قال عليه السلام: «إذا أنسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان»، (ولا تشتط نية التعيين) بأن يقول: بصوم غد نويت بفرض رمضان؛ لأن هذا التعيين إنما شرع في الصلاة؛

الخطأ في الوصف إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رحمه الله، بخلاف المريض، وفي النفل عنه روايتان) وهذا لأن الشارع لما أوجب صوماً

لكون وقتها ظرفاً صالحاً لغيرها أيضاً وهو منتف ههنا. وقال الشافعي رحمه الله: لا بد من تعيين النية قياساً على الصلاة. وقال زفر رحمه الله: لا حاجة إلى أصل النية أيضاً؛ لأنه متعين بتعيين الله تعالى، وخير الأمور أوسطها وهو فيما قلنا. (فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف) تفريع على ما سبق أي: فيصاب صوم رمضان بمطلق أسم بأن يقول: نويت الصوم، ومع الخطأ في الوصف أيضاً بأن ينوي النفل، أو واجباً آخر، فلا يكون إلا عن رمضان، والمراد بهذا الخطأ ضد الصواب لا ضد العمد، فإن العامد والمخطيء سواء في هذا الحكم (إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رحمه الله) استثناء من مقدّر أي: يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد إلا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجباً آخر من القضاء والكفارة فإنه يقع عما نوى لا عن رمضان عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن وجوب الأداء لما سقط في حقه يتخير بعد ذلك بين الأكل وبين واجب آخر. وعندهما: لا يصح؛ لأن شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم، وإنما رخص له بالإفطار ليسر، فإذا لم يترخص عاد حكمه إلى الأصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس، (بخلاف المريض) فإنه إن نوى نفلاً أو واجباً آخر لم يقع عما نوى لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري، فإذا صام وتحمل المحنة على نفسه على أنه لم يكن عاجزاً فيقع عن رمضان، وهذا هو المختار. وقيل: رخصته أيضاً متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر. وقيل في التطبيق بينهما: إن المريض الذي يضر به الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين، فرخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض والعجز التقديري، والمريض الذي لا يضر به الصوم كمرض أمتلاء البطن، فرخصته متعلقة بحقيقة العجز، فإذا صام هذا المريض ظهر أنه لم يكن له عجز حقيقي، فلا يقع عما نوى بل عن رمضان. (وفي النفل عنه روايتان) متعلق بقوله: ينوي واجباً آخر أي: في صوم النفل للمسافر عن أبي حنيفة رحمه الله

معيناً في وقت معين مع أنه لا يسع فيه إلا صومٌ واحدٌ أنتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره يؤيده قوله عليه السلام: «إذا أنسلخ شعبان، فلا صوم إلا عن رمضان» فانتفى غيره لكونه غير مشروع.

ثم قال أبو يوسف ومحمد: لما لم يبقَ غيره مشروعاً لم يجز أداء واجب آخر فيه من المسافر لأنَّ وجوب الصوم ثبت بشهود الشَّهر في حق الكلِّ، ولهذا صحَّ الأداء من المسافر إلا أنَّ الشرع مكَّنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه، وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعاً، فعدم صومه عن واجب آخر لعدمه ووقع صومه عن رمضان ويلغو نيته لتطوع، أو لواجب آخر، وكذا إذا أطلق النية أو كان مريضاً في هذا كله.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: الوجوب واقع على المسافر لكمال سببه، ولهذا صحَّ أدائه بلا توقف كما لو صلى في أول الوقت إلا أنه رخص له التأخير تخفيفاً، وهو ما ترك الترخص لصرف الإمساك إلى قضاء ما عليه من الدين فذاك أهم وألزم، فالقضاء لازم عليه وإن لم يقم، وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يقم، حتى لو مات لم يؤاخذ به ويؤاخذنا بالآخر، ومتى كان بالفطر مترخصاً لأنَّ فيه رفقاً ببدنه، فلأنَّ يكون مترخصاً هنا وفيه نظر منه لدينه أولى، فصار كون صوم غير رمضان ناسخاً لغيره من الصيامات متعلقاً بأعراضه عن الرخصة، وتمسكه بالعزيمة، فإذا لم يعرض عن الترخص ولم يتمسك بالعزيمة بقي غيره مشروعاً فصحَّ أدائه، ولأنَّ الأداء غير مطلوب منه فهو مخير بين الأداء والتأخير إلى عدة من أيام أخر، فصار هذا الوقت في حقه كشعبان من حيث إنَّه لا يخاطب بالأداء قبل سائر الصيام، وعلى الطريق الأوَّل لو نوى النفل يكون صائماً عن الفرض لأنَّه ما ترخص بالصرف إلى الأهم، وعلى الطريق الثاني يكون صائماً عن النفل، وفيه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله.

وأما إذا أطلق النية فالصحيح أنه يقع عن رمضان لأنَّ الترخص وترك العزيمة لم يتحقق لهذه النية إلا أنَّ صرفه إلى رمضان أحق من صرفه إلى النفل لأنه

أهم، ولأنه عزيمة، وأما المريض: فالصحيح أن صومه يقع عن رمضان وإن نوى واجباً آخر أو نوى النفل، لأن الرخصة في حق المريض إنما تثبت إذا تحقق عجزه عن أداء الصوم، فإذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح، وإذا صام الصحيح كان عن رمضان بأي طريق كان، كذا هنا، وأما الرخصة في حق المسافر لعجز مقدر باعتبار سبب ظاهر قام مقام العدد الباطن وهو المشقة، فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فبقي له حق الترخص فيتعدى إلى حاجته الدينية بطريق الدلالة، لأن الترخص لما ثبت لحاجته الدنيوية وهو متبع لأنه يرتفق به في حياته الفانية، لأن تثبت حاجته الدينية، وهي أصل لأنه يرتفق به في حياته الباقية أولى.

قال زفر: لما تعين صوم الفرض مشروعاً في هذا الزمان صار ما يتصور فيه من الإمساك مستحق الصرف إليه فلا تتوقف صحته على عزمته بل على أي وجه أتى به يكون من المستحق كمن عليه الزكاة لما استحق عليه جزء من النصاب، فإذا وهب النصاب للفقير بعد الحول كان مؤدياً للزكاة وإن لم ينو، وكمن استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً بعينه بيده فخاطه على قصد إعانة يكون من الوجه المستحق وهو الإجارة لأنه لا يتصور فيه إلا خياطة واحدة، فإذا صارت واجبة بالإجارة لم يبق غيرها فيه. وقلنا: ليس التعيين باستحقاق منافع العبد، لأن الواجب عليه فعل هو قرينة وذلك لا يصلح قرينة فهي فعل يفعل العبد عن

روايتان؛ في رواية الحسن: يقع عما نوى، وفي رواية ابن سماعة: عن رمضان. وهذا الاختلاف مبني على دليلين لأبي حنيفة رحمه الله نقلاً عنه؛ فالدليل الأول: أنه لما رخصه الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا. والدليل الثاني: أنه لما رخص له بالفطر ليصرفه إلى منافع بدنه بالاستراحة فلأن يصرفه إلى منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة أولى لأنه إن مات في هذا الرمضان لم يعاقب لأجل رمضان، ويعاقب بسبب القضاء والكفارة، والنفل ليس أهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح

اختيار بلا جبر، بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت الإمساك الذي هو قرينة إلاً واحداً، وإنما لا يجوز صوم آخر في هذا الوقت لأنه غير مشروع، لا باستحقاق منافعه، إذ لا يلزم من كونه غير مشروع استحقاق منافعه، فالصوم في الليل غير مشروع ولا استحقاق ثمة، وإذا بقيت المنافع حقاً له فلا بد من التعيين ليكون صارفاً ماله إلى ما عليه، ولم يوجد لأن عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف الزكاة فالمستحق ثمة صرف جزء من المال إلى المحتاج وقد وجد، فاهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازاً، لأن المبتغى بها رضا الله تعالى دون العوض.

وقال الشافعي: لما بقيت منافعه على حقه لا يتحقق صرف ماله إلى ما عليه ما لم يعينه لأن معنى القرينة كما هو معتبر في الأصل معتبر في الصفة، فكما شرطت عزيمته في أصل الصوم ليتحقق معنى العبادة يشترط في وصفه ليصير مختاراً في الصفة كما في الأصل، ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبوراً في الصفة ولحلت العبادة عن إقبال إلى الله تعالى بالإخلاص، والتمييز.

وقلنا: الأمر على ما قلت: أن تعيين المستحق لا بد منه ولكن هذا لتعيين يحصل بنية مطلق الصوم، لأنه لما اتحد المشروع في الصوم في هذا الوقت تعين في زمانه فأصيب بمطلق الاسم بأن ينوي الصوم مطلقاً، ومع الخطأ في الوصف بأن ينوي القضاء، أو الكفارة، أو النذر، كالتعين في المكان. فالواحد المعين في مكان يصاب بأسم جنسه، ومع الخطأ في الوصف، وكان هذا في الحقيقة قولاً بموجب العلة، وهو التزام ما يلزم المعلن بتعليقه حيث شرطنا التعيين، غير أننا جعلنا إطلاقه تعييناً، والمراد بقوله: ولا يشترط فيه التعيين أي: قصداً، أو نصاً.

وقال الشافعي: لما وجب التعيين شرطاً بإجماع بيني وبينكم، وإن خالفنا زفر وجب من أوله، لأن أول أجزائه يفتقر إلى النية أيضاً لأنه قرينة كسائره، وأفتقار الصوم إلى النية بأعتبار أنه قرينة فإذا خلا عن النية بطل ذلك فبطل الباقي لأنه لا يتجزأ، والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى، إذ إخلاص العبد فيما

قد عمل لا يتصور، وإنما هو لما لم يعمل به بعد، ورجحت المفسد على المصحح احتياطاً في العبادة. وهذا بخلاف ما إذا قدم النية حيث يجوز مع عدم النية في أول الصوم لأن ما تقدم من النية جعل قائماً حكماً إلى وقت الأداء فيصير واقعاً على جملة الإمساك ولم يعترض عليه ما يبطله فيبقى، وأما النية المتأخرة فلا يتصور تقديمها، ألا ترى أنه لو نوى بعد الزوال لا يصح ولو احتملت النية المتأخرة التقديم لصح، لأنه حينئذ لا يفترق الحال بين القليل والكثير، ولهذا يصح صوم القضاء بتقديم النية لا بتأخيرها.

ولنا أن انية إنما شرطت ليصير الإمساك قربة، وهذا الإمساك واحد حكماً لدخوله تحت خطاب واحد وإن تعدد حقيقة غير متجزئ صحة وفساداً، ولم يشترط اقتران النية بأداء جميعه بالإجماع، فإنه لو أغمى عليه بعد الشروع في الصوم صح صومه ولا اقترانها بحال الشروع بالإجماع أيضاً، فإنه لو قدم النية تأدى صومه، وإن غفل عنه عند الشروع بالنوم للعجز إذ لا توقف عليه أصلاً، أو إلّا بحرج عظيم، وما جعل الله في الدين من حرج، وصار حال ابتداء الصوم في أنه يسقط اعتبار العزيمة فيه نظير حال البقاء في الصلاة، وحال بقاء الصوم في أنه يمكن اعتبار النية فيه نظير حال ابتداء الصلاة، ثم العجز عن وصل النية بأول الصوم جَوَزَ تقديم النية مع الفصل عن ركن العبادة وهو الإمساك، وجعلت النية موجودة حكماً، فصار له فضل الاستيعاب حيث وقعت النية على جملة الإمساك ونقصان من حيث إن النية لم توجد حقيقة عند الأداء إذ الإخلاص إنما يكون إذا اتصلت النية بالعمل والعجز الداعي إلى تأخير النية موجود فيمن يقيم بعد الصبح، أو يفيق عن إغمائه، وفي يوم الشك ضرورة لازمة لا يمكن دفعها إلّا بتأخير النية، لأن تقديم النية من الليل عن الفرض حرام، وبنية النفل عنده لا يتأدى وهي لغو فلان ثبت به تأخير النية مع وصلها بركن العبادة أولى، وللتأخير رجحان من حيث إن النية موجودة عند الفعل وهو الأصل، ونقصان من حيث القصور عن جملة الإمساكات لكن بقليل يحتمل العفو كما في النجاسة وغيره فاستوى التقديم والتأخير في طريق الرخصة بل

التأخير أرجح لاقتران هذه النية بالعمل وعدم اقتران تلك النية به.

(س) جعلت الدليل المجوّز مرجحاً والرجحان أبداً بغيره.

(ج) الدليل المجوّز هو العجز وهو يشتمل الصورتين، والرجحان بالاقتران هنا وعدمه ثمة، على أن المجوّز يصلح مرجحاً إذا قوي في ذاته كالاستحسان يترجح على القياس.

(س) لو ترجح دليل جوازكم لما كان التبييت أفضل.

(ج) الكلام في الجواز، وعدمه، والأفضلية وراء الجواز على أنها ثبتت بدليل آخر وهو الإجماع، أو الحديث، وهذا الوجه يوجب الكفارة لو أفطر فيه، وروى ذلك عنهما. ولما صح اقتصار النية عن بعض الإمساك للضرورة صرنا إلى ماله حكم الكل من وجه فيكون خلفاً عن الكل الذي هو كل من كل وجه وهو أن يشترط وجود النية في الأكثر، فالأقل في مقابلة الأكثر كالعدم، ولا ضرورة في ترك الكل التقديري وهو الأكثر فلم نجوّزه بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لرجحانه في الوجود، وهذا الترجيح أولى من الترجيح بصفة العبادة كما قال، لأن الترجيح بالذات أقوى من الترجيح بالحال لما يأتي في بابيه إن شاء الله تعالى، ولأنّ صيانة الوقت الذي لا درك له أصلاً لما مر من الأثر واجب، وهذا معنى قول مشايخنا: إنّ أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى، فصار هذا الترجيح معارضاً إذ كل واحد منها يرجع إلى الحال، وهذا الوجه يوجب أن لا كفارة فيه لأنّه أداء ناقص وفيه شبهة عدم الصوم، وروى ذلك عن أبي حنيفة. والجواب عن قوله: إن أول أجزائه يفتقر إلى النية فإذا خلا عن النية بطل، والعزيمة المعارضة لا تؤثر فيما مضى، أننا لم نقل بالإسناد ولا بفساد الجزء الأول ليتجه ما ذكرت، بل نقول: إخلاص العبد في أول النهار موجود تقديرًا حيث أقمنا الأكثر مقام الكل، فلم يفسد الجزء الأول، كما جعلنا النية المتقدمة على القبيح موجودة عنده تقديرًا، والإمساك في أول النهار قرينة قاصرة إذ لا مشقة فيه لأنّه لا يخالف هوى النفس بخلاف ما بعد الضحوة الكبرى، فصار إثبات العزيمة فيه تقديرًا وفاء بحقه وتوفيراً لحظه وعلى هذا الأصل قلنا في الصوم النفل:

إنه مقدّر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي في أوله بأن كان كافراً في أول اليوم، أو كانت حائضاً.

ولا يتأدى بدون النية قبل الزوال لأن الصوم عبادة قهر النفس وذا لا يحصل بأصل الإمساك بل بإمساك مقدر شرعاً وهو اليوم الذي شرع معياراً له فلم يجز شرع العبادة بالرأي، والإمساك المندوب إليه في يوم الأضحى إلى أن يفرغ من الصلاة ليس بصوم، وإنما ندب إليه ليكون أول ما يتناوله في هذا اليوم من القربان، فالناس أضياف الله تعالى في هذا اليوم، وكره للأضياف تناول من غير طعام الضيافة قبل طعامها، ولهذا ثبت هذا الحكم في المصريّ دون القرويّ فله، أن يضحى بعد الصبح، وليس للمصريّ أن يضحى إلا بعد الصلاة، والمندور في وقت يعينه من جنس صوم رمضان من حيث إن الوقت معيار له وهو متعين فيه فيتأدى بمطلق النية ونية النفل لأن المشروع في الوقت قبل نذره النفل وأنقلب مشروع الوقت واجباً بنذره، فلم يبق نفلاً، لأن اليوم الواحد لا يسع فيه إلا صوم واحد لأنه معياره، وقد ثبت له وصف فانتقى وصف النافلة لما بينهما من المضادة فصار واحداً من هذا الوجه، أي: من حيث إنه لم يبق محتملاً للنفل، فأما من حيث إنه يحتمل صوم القضاء والكفارة فلا، بخلاف صوم رمضان فإنه واحد مطلقاً يوقف إطلاق الإمساك فيه على المندور، حتى لو نوى قبل الزوال يصح، لكنّه إذا صام عن قضاء أو كفارة وقع عما نوى لأن التعيين إنما حصل من الناذر فلا يعدو الناذر فصح تعيينه فيما يرجع إلى حقه وهو أن لا يبقى النفل مشروعاً لأنه حقه، فأما فيما يرجع إلى حقّ صاحب الشرع وهو أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقه وهو القضاء والكفارة فلا، فأعتبر هذا الوقت في احتمالهما بما لو لم ينذر قبل النذر كان محتملاً للقضاء، والكفارة فكذا بعده.

(أو يكون معياراً لا نسبياً كقضاء رمضان، ويشترط فيه النية ولا يحتمل

دنيه). (أو يكون معياراً له لا نسبياً كقضاء رمضان) عطف على السابق، وهو النوع الثالث من الأنواع الأربعة للمؤقت، فإن وقت القضاء معيار بلا شبهة،

الفوات بخلاف الأولى).

اعلم أن الوقت في صوم القضاء، والكفارة، والنذر المطلق، معياراً لأن مقدارَه يعرف به، ولكنه ليس بسبب لجوبه بخلاف صوم رمضان، فالوقت ثمة معياره وسبب لجوبه، ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد، وأداء كفّارتين بالصوم في شهرين، ومن حكمه: أن يشترط فيه النية لأنه قرينة ولا تكفيه النية الموجودة في أكثر الإمساك من هذا الوجه، وإنما يشترط التبييت لأنها

وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الأيام، فإن سبب القضاء هو سبب الأداء ولم يعلم حال شرطيته. والظاهر العدم، فإنه إذا لم يعلم تعيين الوقت فأي وقت يكون شرطه. ووقع في بعض النسخ. (والنذر المطلق) فإنه وقته معيار له وليس سبباً لجوبه، وإنما السبب هو النذر، وأما النذر المعين فقل: إنه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى، وإنما يخالفه في بعض أحكامه، وهو اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات. ولذا قيده به. والظاهر أن النذر المعين شريك لرمضان في كون الأيام معياراً له، وسبباً للجوب بعدما أوجب على نفسه في هذه الأيام، وإن قالوا: بأن النذر سبب للجوب.

والحاصل أن النذر المعين شريك لرمضان في بعض الأحكام ولقضاء رمضان في بعض آخر فألحق بأيّهما شئت. وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان، ولم يذكر قضاء رمضان، والنذر المطلق من أقسام الأمر المقيد، بل هو مطلق من قبيل الزكاة وصدقة الفطر، ومن أدخلهما في المقيد نظر إلى أنهما مقيدان بالأيام دون الليالي وهذا تمحل.

(وتشترط فيه نية التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الأولين).

أي يشترط في هذا القسم الثالث من المؤقت نية التعيين بأن يقول نويت للقضاء والنذر، ولا يتأدى بمطلق النية، ولا بنية النفل، أو واجب آخر، (كذا يشترط فيه التبييت) أي النية من الليل، لأن ما سوى رمضان كله محل للنفل

غير متعينة فلم يتوقف الإمساك في أول اليوم إلا لصوم الوقت وهو النفل لا على واجب آخر، أنه محتمل الوقت، والتوقف على الموضوعات الأصلية لا عن المحتمل، فلذا شرط التبييت ليقع الإمساك في الأول من العارض الذي هو محتمل الوقت لأنه إذا توقف على النفل لا يحتمل الانتقال إلى غيره ولا يحتمل الفوات بالتأخير إذ الوقت غير متعين إلا أن يموت، بخلاف الصلاة، وصوم رمضان، لتوقفهما بالوقت، فالعمر هنا كالوقت ثمة.

(أو يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف كالحج).

اعلم أن وقت الحج مشكل، لأنه يشبه وقت الصوم من حيث إنه لا يتصور في سنة واحدة إلا حجة واحدة، ويشبه وقت الصلاة من حيث إنه عبادة

فيقع جميع الإمساكات على النفل ما لم يعين من الليل الصوم العارضي. وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق، بخلاف النذر المعين، فإنه يتأدى بمطلق النية ونية النفل، ولكن لا يتأدى بنية واجب آخر، ولا يشترط فيه التبييت، لأنه معين في نفسه، كرمضان لا يقع الإمساك المطلق إلا عليه ما لم يصرفه إلى واجب آخر، وأيضاً لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات، بل كلما صام له يكون مؤدياً، لأن كل العمر محل له عندنا.

وعند الشافعي رحمه الله: إن لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبراً له على التكاسل والتهاون، (بخلاف القسمين الأولين) وهما الصلاة والصوم فإنهما يحتملان الفوات إذا لم يؤدّهما في الوقت المعهود فيكون قضاء.

(أو يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف كالحج) عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من أنواع المؤقت. يعني أو يكون وقت المؤقت مشكلاً، أي مشتبّه

تتأدى بأركان معلومة، ولا يستغرق الأداء جميع الوقت، (ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف خلافاً لمحمد)، فعند أبي يوسف لا يسعه التأخير عن العام الذي لحقه الخطاب فيه بمنزلة وقت الصلاة، فإذا أدرك العام الثاني صار الثاني بمنزلة الأول، وعند محمد هذا الوقت غير متعين للأداء، لأن وقته العمر فيسعه التأخير بشرط أن لا يفوته عن العمر، وأشهر الحج من هذا العام كيوم أدركه في قضاء رمضان، فالتأخير عنها لا يكون تفويتاً، كتأخير قضاء رمضان، وهذا بقاء على أن الحج يجب مضيقاً عند أبي يوسف لا يباح له التأخير عن السنة الأولى، ويأثم بالتأخير إلا إذا أدى في عمره فيرتفع الإثم حينئذٍ، وعند محمد

الحال يشبه المعيار من وجه، الطرف من وجه، ونظيره وقت الحج فإنه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين: الأول: أن وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة، والحج لا يؤدي إلا في بعض عشر ذي الحجة فيكون الوقت فاضلاً. فمن هذا الوجه يكون ظرفاً، ومن حيث إنه لا يؤدي في هذا الوقت إلا حج واحد يكون معياراً، بخلاف الصلاة فإنه في وقت واحد يؤدي صلاة مختلفة. والثاني: أن الحج لا يفرض في العمر إلا مرة واحدة. فإن أدرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعاً يؤديه في أي وقت شاء، وإن لم يدرك العام الثاني يكون الوقت مضيقاً لا بد له أن يؤدي في العام الأول لكن أبا يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضيق، ومحمداً رحمه الله اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رحمه الله، (ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف رحمه الله خلافاً لمحمد رحمه الله) أي لا بد عند أبي يوسف رحمه الله أن يؤدي الحج في العام الأول احتياطاً احترازاً عن الفوات، فإن الحياة إلى العام الثاني موهوم، والوقت مديد. وعند محمد رحمه الله يترخص له أن يؤخر إلى العام الآخر بشرط أن لا يفوت منه.

وثمره الاختلاف لا تظهر إلا في الإسم، فإذا لم يؤد في العام الأول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند أبي يوسف رحمه الله ثم إذا أداه في العام الثاني يرتفع

يجب موسعاً يباح له التأخير عن السنة الأولى، ولا يَأثم بتأخير الأداء إلا إذا لم يؤد في عمره فحينئذ يَأثم، وتفسير الوجوب الموسع: أن يجب في السنة الأولى أن يحج في سنة من سِنِّي عمره، كأنَّ الله قال: أوجبت عليك الحج، إن شئت أد في السنة الأولى، وإن شئت أد في السنة الثانية، وإن شئت في الثالثة، وهذا تفسير الوجوب الموسع في كل موضع.

وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا: هذا بناء على أن الأمر المطلق عن الوقت كالأمر بالزكاة، وصدقة الفطر، والعشر، والنذر بالصدقة المطلقة، يوجب على الفور عند أبي يوسف، وعند محمد على التراخي، فكذاك الحج. وأما تعيين الوقت فلا.

والذي عليه جمهور مشايخنا: أنَّ الأمر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما، وإن مسألة الحج مسألة مبتدأة، فمحمد يقول: الحج فرض العمر اتفاقاً، غير أنه لا يؤدي إلا في وقت خاص، وهذا الوقت متكرر في عمره وإليه تعيينه، كصوم القضاء وقته النهار لا الليل وإليه تعيينه فلا يتعين أشهر الحج من السنة الأولى إلا بتعيينه بطريق الأداء، ألا يرى أنَّ أشهر الحج في كل عام صالح لأدائه بلا خلاف، حتى لو أداه في السنة الثانية، أو الثالثة كان مؤدياً لا قاضياً، ولو تعين العام الأول لصار بالتأخير مفوتاً، والمأتي بعده قضاء كسائر العبادات إذا فاتت عن أوقاتها، ولهد بقي النفل مشروعاً، ولو تعين للفرض لم يبق النفل مشروعاً، إذ الوقت لا يسع إلا لحج واحد كما في شهر رمضان، فثبت أنه لم يتعين إلا بالأداء، ومتى تعين بالأداء بأن شرع في الفرض لم يبق النفل حينئذ مشروعاً، وأبو يوسف يقول: أشهر الحج من السنة الأولى بعد الإمكان تعينت للأداء فلا يباح له التأخير عنها، كوقت الظهر للظهر، وهذا لأنَّ الخطاب

عنه الإثم وتقبل شهادته، وهكذا في كل عام. وعند محمد رحمه الله لا يَأثم إلا عند الموت أو إدراك علاماته. ولا يكون مردود الشهادة ولكن كلاً أدى يكون

بالأداء لحقه في هذا الوقت وهو فرد لا مزاحم له، إذ المزاحم إنما يكون بإدراك العام الثاني، وهو مشكوك فيه، لأن الإدراك إنما يكون بالحياة إليه وهو وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات، فلم يثبت الإدراك بالشك والاحتمال فتعينت هذه الأشهر للأداء بلا معارض وصار الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة، أي: إدراك العام الثاني يسقط بتعارض الحياة والموت، فصار كما لو سقط حقيقة بأن لم يوجد أصلاً، وحينئذ لا يجوز التأخير عن العام الأول، كذا هنا، فصار كوقت الظهر في التقدير فتعين للأداء.

(س) الحياة راجحة لأنها ثابتة فالظاهر بقاؤها.

(ج) الفوات ثابت فالظاهر بقاؤه، بخلاف صوم القضاء، لأن تأخيره عن اليوم الأول لا يفوته والتعارض بين الحياة والموت غير قائم إذ الحياة إلى اليوم الثاني غالبية والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر، فبنى الحكم على الظاهر لا على النادر، وإذا كان كذلك استوت الأيام كلها، فكأنه أدرك كلها فخير بينها ولم يتعين أولها، وإنما بقي النفل مشروعاً مع التعيين لأن اعتبار التعيين للاحتياط لكي لا يفوت فظهر ذلك في حق المأثم لا في حق عدم شرعية النفل وغيره، ألا ترى أن آخر وقت الظهر تعين لأدائه، ومع هذا لو أدى النفل يجوز ويأثم بتأخير الظهر فكذا هناك إذا اختار النفل فقد اختار جهة التقصير فيأثم، وإنما صار مؤدياً في العام الثاني لا قاضياً لأنه إذا بقي حياً إلى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة وارتفع الشك، فظهر أن الأول لم يكن متعيناً، وصار الثاني مقام الأول في التعيين، (ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل)، أي: يتأدى الفرض بمطلق نية الحج، لأن

أداء عند الفريقين لا قضاء، (ويتأدى بإطلاق النية لا بنية النفل)، هذا من حكم كونه مشكلاً، أي إن أدى الحج بمطلق النية بأن يقول: نويت الحج، يقع عن الفرض بخلاف ما إذا قال نويت حج النفل، فإنه يقع عن النفل.

وقال الشافعي رحمه الله: يقع ههنا عن الفرض أيضاً لأنه سفيه يجب أن يحجر عليه ولا يقبل تصرفه.

التعيين ثبت بدلالة الحال، لأننا لا نجد في العرف من يتكلف الحج بيت الله وعليه الفرض، إلا للفرض فانصرف مطلق تسمية الحج إليه للعرف ولكن لا يتأدى الفرض بنية النفل لأن فرضه لا ينفي حجاً آخر، كالصلاة، وهذا لأن الحج أفعال عرفت بأسمائها كالوقوف، والطواف والسعي، وصفاتها: كالفرض، والواجب، والسنة، لا بمعيارها، ولهذا يفضل وقت الحج عن أدائه فصار كوقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه، كالنفل ممن عليه الظهر.

وقال الشافعي الحج لا يتأدى إلا بمشقة عظيمة، وقطع مسافة شاسعة، فنية النفل، قبل أداء الفرض يكون سفهاً، والسفيه عندي محجور عليه فيلغو نية النفل بهذا الطريق، ولكن بإلغاء نية النفل لا يفوت أصل نية الحج، كما أن بفوات الصحة لا يفوت أصل الإحرام، وإذا بقي أصل نية الحج يقع عن الفرض، لأنه كافٍ في وقوعه عن الفرض في الحج كما لو أطلق النية، وهب أنه يبطل أصل النية فالحج قد يتأدى بدون العزيمة فالمغمى عليه يحرم عنه أصحابه فيصير هو محرماً، ومن أحرم عن أبويه صح وإن لم توجد العزيمة منهما، وقلنا في إثبات الحج بالطريق الذي قاله ابتغاء اختياره، والحج عبادة وهي لا تصح بلا اختيار، لكن الاختيار في كل باب ما يليق به، والإحرام عندنا شرط الأداء كالوضوء للصلاة، حتى جَوَزْنَا تقديمه على وقت الحج فصح بفعل غيره بدلالة الأمر بعقد الرفقة، فأما الأفعال فلا بد من أن تجري على بدنه، لأن أداء العبادة بيدن غيره لا يتحقق، وفي إحرامه عن أبويه يجعل ثوابه لهما، لا أن يجعل الحج لهما، وثوابه حقه فله أن يصرفه إليهما وجوازه عند إطلاق النية لا بأعبار أنه يسقط

قلنا: هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات. والحاصل: أن الحج لما كان يشبه المعيار والظرف أخذ شبهاً من كل منهما، فمن حيث كونه معياراً أخذ شبهاً من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم، ومن حيث كونه ظرفاً أخذ شبهاً من الصلاة فلا يتأدى بنية النفل كالصلاة، هكذا ينبغي أن يفهم.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن مباحث المطلق والمؤقت شرع في بيان

أشترط نية التعيين إذ الوقت لما كان قابلاً للفرض والنفل لا بد من تعيين الفرض ولكن التعيين ثبت بدلالة حال المؤدى لا للمعنى في المؤدى، لأن الإنسان في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء النفل قبل أداء حجة الإسلام، وبدلالة العرف يحصل التعيين ولكن إذا لم يصرح بغيرها، فإذا نوى النفل فقد أتى بصريح يخالفه فسقط اعتبار العرف، كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد في العرف بدلالة تعيين من المشتري وهو تيسير إصابته، فإن صرح بأشترط نقد آخر عند الشراء سقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به، وهذا بخلاف شهر رمضان لأنه متعين في ذاته لا مزاحم له في وقته لما مر للمعنى في المؤدى.

فصل في المأمور

(والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان، وبالمشروع من العقوبات، وبالمعاملات، وبالشرائع في حكم المؤاخذه في الآخرة بلا خلاف.

كون الكفار مأمورين بالأمر أولاً فقال: (والكفار مخاطبون بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات) لأن الأمر بالإيمان في الواقع لا يكون إلا للكفار. وأما للمؤمنين كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ فإنما يراد به الثبات على الإيمان والاستقامة عليه، أو مواطأة القلب للسان، أو نحو ذلك، وكذا هم أليق بالعقوبات، لأن العقوبات وهي الحدود والقصاص إذا كانت تجري على المسلمين لأجل انتظام العالم، ومصلحة البقاء، والزجر عن المعاصي، فالكفار أولى بها، سيما عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة، ومزيلة للمعصية. وأما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي أن نتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا في البيع والشراء، والإجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير، فإنهما مباحان لهم لا لنا. وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله: «الخمر لهم كالخل لنا، والخنزير لهم كالشاة لنا، وإنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا». (وبالشرائع في حكم

فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض ، والصحيح أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات).

أما بالإيمان فلأنه عليه السلام بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ إلى قوله:

المؤاخدة في الآخرة (بلا خلاف) يعني أَنَّ الكفار مخاطبون بالشرائع، وهي الصيام، والصلاة، والزكاة، والحج، في حق المؤاخدة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله، فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان. لقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ قالوا لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين. أي لم نك من المعتقدين للصلاة المفروضة والزكاة المفروضة هكذا. قالوا وقد فسرت في التفسير الأحدي بأطنب وجه وأشمه، (فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض)، يعني أنهم مخاطبون بأداء العبادات في الدنيا أيضاً عند البعض من مشايخ العراق وأكثر أصحاب الشافعي رحمه الله. وهذه مغلطة عظيمة للقوم، لأنَّ الشافعي رحمه الله لما لم يقل بصحة أدائها منهم حالة الكفر، ولا بوجوب قضائها بعد الإسلام. فما معنى وجوب الأداء في الدنيا؟ فلذا أولوا كلامه بأنَّ معنى الخطاب في حقهم، آمنوا ثم حلوا. فيقدر الإيمان مقتضى تبعاً للعبادات. وثمرته أنهم يؤاخذون عنده في الآخر بترك فعل الصلاة، كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقاً. فلو لم يكونوا مخاطبين بأداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها. هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام، (والصحيح أنهم لا يخاطبون بإداء ما يحتمل السقوط من العبادات) أي: المذهب الصحيح لَنَا أَنَّ الكفار لا يخاطبون بأداء العبادات التي تحتمل السقوط، مثل الصلاة والصوم. فإنَّها يسقطان عن أهل الإسلام بالحيز والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «لَتَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَإِنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ فَأَعْلَمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ

﴿فآمنوا بالله ورسوله﴾.

وأما بالعقوبات فلاّتهم أليق بها من المؤمنين .
وأما بالمعاملات فلاّ أنّ المطلوب بها معنى دنيوي ، وهم أليق به ، فقد آثروا الدنيا على العقبى .

وأما بالشرائع في حكم المؤاخذه في الآخرة فلاّ أنّ الكافر بترك الطاعات مستحلاً فيكون ذلك كفراً على كفر فيعاقب عليه في الآخر كما يعاقب على أصل الكفر .

فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا ، فكذلك عند العراقيين من مشايخنا ، لقوله تعالى : ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين﴾ فأخبروا أنهم استحقوا النار بترك الصلاة ولم يردّ عليهم اعتقادهم ولا يعاقبون بترك الأداء إذ لم يجب الأداء عليهم ، ولأنّ المقتضى لوجوبها قائم لقوله تعالى : ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾ ، وقوله : ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ ، والكفر لا يصلح مانعاً لتمكنه من دفعه أولاً كرفع الحدث والجنابة ، والصحيح عند مشايخ ديارنا أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات ، لأنّ الكافر ليس بأهل لأداء العبادة لأنّ أدائها لاستحقاق الثواب وهو ليس بأهل للثواب لأنّ ثوابه جنته وإذا

خمس صلوات في كل يوم وليلة» الحديث فإنّ تصرّيح بأنهم لا يكلفون بالعبادات إلّا بعد الإيمان . وأما الإيمان فلما لم يحتمل السقوط من أحد لا جرم كانوا مخاطبين به .

ولما فرغ المصنّف رحمه الله عن مباحث الأمر شرع في مباحث النهي فقال : (ومنه النهي : وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء : لا تفعل) يعني أنّ النهي كالأمر في كونه من الخاص ؛ لأنّه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيودات كما مضى في الأمر ، غير أنه وضع قوله : لا تفعل مكان قوله : أفعَل ، وهو يشتمل : المخاطب ، والغائب ، والمتكلم ، والمعروف ، والمجهول ،

لم يكن أهلاً للأداء لم يخاطب بالأداء، لأنّ الخطاب بالعمل بخلاف الإيمان فإنّه بالأداء يصير أهلاً لما وعد الله للمؤمنين فيكون أهلاً للأداء ولا يجوز أن يخاطب بالشرائع بشرط تقدم الإيمان كما قال الشافعي، لأنّه رأس أسباب أهليه أحكام الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرطاً مقتضى، ولأنّه لو وجبت الصلاة على الكافر لوجب حال الكفر أو بعده، والأوّل باطل لأنّ الصلاة حال الكفر باطلة فلا يكون مأموراً بها، وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الإسلام، وقوله تعالى: ﴿لم نك من المصلين﴾ أي: من المسلمين المعتقدين لفرضية الصلاة، كذا في التفسير، وهذا لأنّ أهل الكتاب في سفر مع أنهم كانوا يصلون، وقال عليه السلام: «نهيت عن قتل المصلين» أي: عن قتل المؤمنين، والمعدوم يجوز أن يكون مأموراً بتقدير الوجود فيكون الإيجاب أزلياً، ويكون المأمور مخاطباً بعد الوجود والقدرة لا أن يكون مأموراً مخاطباً حال كونه معدوماً فهو ظاهر الفساد، وقال جمهور المعتزلة: الأمر للمعدوم لا يصح وهو فرع أزلية كلام الله تعالى.

فصل في الأمر

الأمر الذي تجب طاعته هو الله تعالى. فأما الرسل: فهم نائبون عنه في تبليغ أمره، وأما السلطان، والمولى، والأبوان، فإنما تجب طاعتهم لما في طاعتهم من طاعة الله تعالى، ولا يتصور وجود الأمر من الأمر لنفسه، خلافاً للمعتزلة، لأنّ المغايرة من اللوازم، نعم أمكنه أن يقول لنفسه: افعل لكنه لا يسمى أمراً.

القول (في النهي وهو) من الخاص كالأمر، وهو: (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: لا تفعل)، ولما كان ضد الأمر يحتمل أن يكون للناس فيه أقوال، كما في الأمر فمن قال: موجب الأمر المطلق وجوب الفعل، قال: موجب النهي المطلق وجوب الانتهاء، ومن قال: بالنذب ثمة، قال: بنذب الأمتناع هنا. ومن قال: بالوقف ثمة، قال بالوقف هنا، وهذا لأنّ النهي يكون للنذب،

كالأمر، كالنهي عن المشي في نعل واحد، وعن اتخاذ الدواب كراسيً ونحو ذلك (وأنه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي) لأن الحكيم لا ينهى عن شيء إلا لقبحه قال الله تعالى: ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر﴾.

(وهو إما أن يكون قبيحاً لعينه، وذلك نوعان: وضعاً، وشرعاً، أو لغيره، وذلك نوعان: وصفاً، ومجاوراً، كالكفر وبيع الحر، وصوم يوم النحر، والبيع وقت النداء).

(وإنه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمه الناهي) والحكيم إنما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما أن الحسن في جانب الأمر كذلك، ثم إن في النهي تقسيماً بحسب أقسام القبح وهو أنه إما قبيح لعينه، أو لغيره، وكل منهما نوعان، فصار المجموع أربعة على ما بينه المصنف بقوله: (وهو) أي: المنهي عنه المفهوم من النهي (إما أن يكون قبيحاً لعينه) أي: تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المجاورة (وذلك نوعان وضعاً وشرعاً) أي: الأول من حيث إنه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع، والثاني من حيث إن الشرع ورد بهذا، وإلا فالعقل يجوز، (أو لغيره) عطف على قوله: لعينه، (وذلك نوعان: وصفاً، ومجاوراً) يعني: أن النوع الأول ما يكون القبيح وصفاً للمنهي عنه أي: لازماً غير متفك عنه كالوصف. والنوع الثاني: ما يكون القبيح فيه مجاوراً للمنهي عنه في بعض الأحيان، ومنفكاً عنه في بعض آخر؛ (كالكفر، وبيع الحر، وصوم يوم النحر، والبيع وقت النداء)، أمثلة للأنواع الأربعة على ترتيب اللف والنشر؛ فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعاً؛ لأنه وضع لمعنى هو قبيح في أصل وضعه، والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع؛ لأن قبح كفران النعم مركوز في العقول السليمة، وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعاً؛ لأن البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلاً، وإنما القبح فيه لأجل أن الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال، والحر ليس بمال عنده. وكذا صلاة المحدث قبيحة شرعاً؛ لأن الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلاً لأدائها. وصوم يوم النحر

اعلم أنّ النهي في آقتضاء صفة القبح للمنهي عنه كالأمر في آقتضاء صفة الحسن للمأمور به، وكما أنقسم المأمور به: إلى حسن لعينه وضعاً، كالإيمان، وإلى حسن لعينه شرعاً كالزكاة، وإلى حسن لغيره، وهو: ما يتأدى بنفس المأمور به أو لا يتأدى كالجهد والوضوء، انقسم المنهي عنه: إلى ما قبح لعينه وضعاً كالكفر، والكذب، والعبث، لأنّ واضع اللغة وضع هذه الأسماء لأفعال عرفت قبيحة في ذاتها عقلاً وإلى ما قبح لعينه شرعاً كبيع الحر، والمضامين، وهو: ما في أصلاب الآباء، والملاقيح وهو: ما في أرحام الأمهات، لأنّ البيع: مبادلة مال

مثال لما قبح لغيره وصفاً؛ فإنّ الصوم في نفسه عبادة وإمساك لله تعالى، وإنّما يحرم لأجل أنّ يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى، وفي الصوم إعراض عنها، وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم؛ لأنّ الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل، فصار فاسداً ولم يلزم بالشروع، بخلاف النذر فإنّه في نفسه طاعة ولا فساد في التسمية، وإنّما الفساد في الفعل فيجب قضائه، وبخلاف الصلاة في الأوقات المكروهة فإنّها وإن كانت من هذا القسم أيضاً لكن الوقت ليس داخلاً في تعريفها ولا معيار لها، فلم تكن فاسدة، بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالإفساد، والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاوراً، فإنّ البيع في ذاته أمر مشروع مفيد للملك وإنّما يحرم وقت النداء؛ لأنّ فيه ترك السعي إلى الجمعة الواجب بقوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾، وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الأحيان فيما إذا باع وترك السعي، وينفك عنه في بعض الأحيان فيما إذا سعى إلى الجمعة وباع في الطريق بأن يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة تذهب إلى الجامع، وفيما إذا لم يبيع ولم يسع إلى الجمعة، بل أشغل بلهو آخر، فهذا البيع كبيع الغاصب يفيد الملك بعد القبض، ومثله وطء الحائض مشروع من حيث إنها منكوحته، وإنّما يحرم لأجل الأذى، أو هو ما يمكن أن ينفك عن الوطء بأن يوجد الوطء بدون الأذى، والأذى بدون الوطء وكذا الصلاة في الأرض المغصوبة مشروعة في ذاتها، وإنّما تحرم؛ لأجل شغل ملك الغير وهو ما ينفك عن الصلاة بأن توجد الصلاة بدون

بمال شرعاً، والحرّ ليس بمال، والماء في الصلب أو الرحم لا مالية فيه، فصار هذا البيع عبثاً لحلوله في غير محله، فالتحق بالقبیح وضعاً بواسطة عدم المحل شرعاً، وإلى ما قبح لمعنى في غيره وصفاً، كصوم يوم النحر، فالنهي ورد لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الأداء وصفاً، وهو أنه عيد وضيافة، والبيع الفاسد، فالنهي ورد فيه لمعنى اتصل بالبيع وصفاً وهو: فوت المساواة التي هي شرط جواز البيع، والمساواة شرط زائد على البيع فتمامه بوجود ركنه من أهله في محله، وإلى ما قبح لمعنى في غيره مجاوراً كالبيع وقت النداء، فالنهي ورد لمعنى الاشتغال بالبيع عن السعي إلى الصلاة، وذلك يجاور البيع ولا يتصل به وصفاً، والصلاة في أرض مغصوبة، فالنهي لمعنى الغصب وهو يجاور الصلاة ولا يتصل به وصفاً، وتمام التقرير يأتي بعد هذا ان شاء الله تعالى.

(والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول، وعن الأمور الشرعية على الذي اتصل به وصفاً،

شغل ملك الغير، بل في ملك نفسه، ويوجد الشغل بدون الصلاة بأن يسكن فيه ولا يصلي.

ولما فرغ من تقسيم النهي أراد أن يبين أن أيّ نهي يقع على القسم الأول، وأيّ نهي يقع على القسم الآخر فقال: (والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول) والمراد بالأفعال الحسية: ما تكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع؛ كالقتل، والزنا، وشرب الخمر، بقيت معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها، ولا يراد أن حرمتها حسية معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع، فالنهي عن هذه الأفعال عند الإطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه، إلا إذا قام الدليل على خلافه؛ كالوطء حالة الحيض حرام لغيره مع أنه فعل حسي لقيام الدليل. (وعن الأمور الشرعية يقع على الذي اتصل به وصفاً) عطف على قوله: عن الأفعال الحسية أي: والنهي عن الأمور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفاً يعني يحمل على

لأن القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهي).
اعلم أن النهي قد يكون عن الأفعال الحسية كالزنا، والقتل، وشرب
الخمر، فإنها أفعال تتحقق حساً ممن يعلم الشرع، أو لا يعلمه ولا يتوقف
وجودها على الشرع، وقد يكون عن الأمور الشرعية كالصوم، والصلاة،
والبيع، والإجارة ونحوها.

فالصوم لغة: الإمساك، وزيد عليه الوقت، والنية، والطهارة من الحيض
والنفاس، والإيمان شرعاً.

والصلاة لغة: الدعاء، أو تحرك الصلوتين، وزيد عليه في الشرع أشياء
هي أركان، كالقيام، والقراءة، والركوع، والسجود. وشروط كالطهارة عن
الحدث، والخبث، وستر العورة، والاستقبال والنية.

وكذا زيد في البيع والإجارة على المعنى اللغوي أشياء شرعية بعضها يرجع
إلى الأهل، وبعضها يرجع إلى المحل، فكانت هذه الأشياء أموراً شرعية لما أنها
توقفت على الشرع.

أنه قبيح لغيره وصفاً، والمراد بالأمور الشرعية: ما تغيرت معانيها الأصلية بعد
ورود الشرع بها؛ كالصوم، والصلاة، والبيع، والإجارة، فإن الصوم: هو
الإمساك، في الأصل، وزيدت عليه في الشرع أشياء، والصلاة: هو الدعاء،
زيدت عليه أشياء، والبيع: مبادلة المال بالمال فقط، زيدت عليها أهلية
العاقدين، ومحلية المعقود عليه، وغير ذلك. والإجارة: مبادلة المال بالمنافع،
زيدت عليه معلومية المتأجر، والأجرة، والمدة، وغير ذلك. فالنهي عن هذه
الأفعال عند الإطلاق يحمل على القبح الوصفي إلا إذا دل الدليل على كونه
قبيحاً لعينه؛ كالنهي عن بيع المضامين، والملاقيح، وصلاة المحدث. (لأن القبح
يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهي) دليل على
الدعوى الأخيرة، وبيانه، يقتضي بسطاً وهو: أن في النهي عن الأفعال الشرعية
اختلافاً؛ فقال الشافعي رحمه الله: إنه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياساً على

ثم النهي المطلق إذا ورد عن الأفعال الحسية يدل على كونها قبيحة في نفسها لمعنى في أعيانها بلا خلاف، لأن الناهي كامل الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبح في أعيانها إذ هي توجد مع القبح في أعيانها حساً، إلا إذا قام الدليل على خلافه فحينئذ يصير قبيحاً لمعنى في غيره كما في قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ فقد علم أن النهي لمعنى مجاور في المحل وهو استعمال الأذى بدليل سياق الآية. وهو في قوله تعالى: ﴿قل هو أذى﴾ لا لمعنى فيه، حتى لا يبطل به إحصان حد القذف بالوطء في حالة الحيض، ويثبت به إحصان الرجم، والحل للزوج الأول، وكذا النهي عن الاستنجاء باليمين، ونحو ذلك لا لعينه بل للغير، وإن ورد النهي المطلق عن التصرفات الشرعية يقتضي قبحاً لمعنى في غير النهي عنه ولكن متصلاً به حتى يبقى المنهى عنه مشروعاً بأصله بعد النهي كما كان قبل النهي، ولكن صار قبيحاً بوصفه لأن القبح لم يثبت لغة بل يثبت ضرورة حكمة الناهي فكان ثابتاً اقتضاء ضرورة

الأول على ما يأتي، ونحن نقول: إن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد، فإن كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه ولا يعاقب عليه، وإن لم يكن ثمة اختيار سمي ذلك الكف نفياً ونسخاً لا نهياً، كما إذا لم يكن في الكوز ماء ويقال له: لا تشرب فهذا نفي، وإن قيل له ذلك بوجود الماء سمي نهياً، فالأصل في النهي عدم الفعل بالاختيار، والقبح إنما يثبت في النهي اقتضاء ضرورة حكمه الناهي، فينبغي أن لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى، أعني النهي؛ لأنه إذا أخذ القبح قبحاً لعينه صار النهي نفياً ويبطل الاختيار إذ اختيار كل شيء ما يناسبه، فأختيار الأفعال الحسية هو القدرة حساً، أي: يقدر الفاعل أن يفعل الزنا باختياره، ثم يكف عنه نظر إلى نهى الله تعالى، فيكون القبح ثمة لعينه، وأختيار الأفعال الشرعية أن يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه، فيكون مأذوناً فيه ومنوعاً عنه جميعاً، ولا يجتمعان قط إلا أن يكون ذلك الفعل مشروعاً باعتبار أصله وذاته، وقبيحاً

تصحيح المقتضى فيثبت على وجه يكون محققاً للمقتضى لا مبطلاً له، وإذا في أن يثبت القبح لغيره وصفاً لأننا إذا أثبتنا القبح لمعنى في عينه كما قال الشافعي، لا يبقى مشروعاً فيبطل المقتضى بناء على تحقق المقتضى الذي ثبت ضرورة صحة المقتضى، وبطلان المقتضى يقتضى بطلان المقتضى فيبطلان، وهذا لأن النهي يعتمد تصور المنهي عنه لأنه يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العبد حتى يثاب إذا امتنع عنه، ويعاقب إذا ارتكبه لأنه ابتلاء كالامر، وإنما يتحقق الابتلاء إذا بقي الاختيار، وهذا إنما يكون إذا كان المنهي عنه متصوراً، وتصور المشروع بشرعيته، فإذا فاتت مشروعيته لا يتصور وجوده شرعاً، ولما أفاد النهي التصور أفاد بقاء المشروعية حتى يتمكن العبد من الانتهاء عنه تعظيماً للنهي، وهذا بخلاف النسخ فإنه لاعدام المشروعية ورفعها لا باختيار من العبد، فكان امتناع العبد فيه بناء على عدمه، وفي النهي عدمه بناء على امتناعه، فكانا في طرفي نقيض فلم يجوز أن يجعل واحداً بل يجب إثبات أصل النهي موجباً للانتهاء وإثبات المقتضى بحسب الإمكان على وجه لا يبطل به الأصل، وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع فيصير مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسداً، وهذا بخلاف النهي عن الأفعال الحسية لأنها تبقى مع صفة القبح فإنه ليس من ضرورة حرمتها وقبحها عدم تكونها، فقلنا: بالقبح لعينها، ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها، إذ لا تكون لها إذا لم تبقى مشروعة وبدون التكون لا يتحقق تحريم الفعل، وكذا في العبادات، ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالإحرام الفاسد بأن أحرم مجامعاً، أو جامع المحرم، فإنه يبقى أصله، ويلزمه المضي والطلاق الحرام، والصلاة الحرام، والصوم الحرام، في يوم الشك، فوجب إثبات القبح على هذا الوجه، رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها،

باعتبار وصفه. ولا يكفي في هذه الأفعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الأول. والشافعي رحمه الله إذ قال بكمال القبح أعني لعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفيّاً ونسخاً وبطل المقتضى؛ لرعاية المقتضى وهو قبيح جداً، هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام.

فمنزلة المقتضى أن يكون تابعاً للمقتضى مصححاً له لا مبطلاً له، والنسخ: تصرف في المحل بالرفع، والنهي: تصرف في المخاطب بالمنع، (ولهذا كان الربا وسائر البيوع الفاسدة، وصوم يوم النحر مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف، لا بالأصل)، وهذا لأنه لا خلل في ركن البيع وأهله ومحله، لأنه: مبادلة المال بالمال بالتراضي، وإنما الفساد باعتبار الفضل الذي يعدم المساواة الواجبة بالحديث، والشرط الفاسد في معنى الربا، لأن المفسد شرط ينتفع به أحد المتعاقدين أو المعقود عليه، ولهذا قلنا في قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ إن النهي يعدم وصف شهادته وهو الأداء، ولا يعدم أصل شهادة القاذف حتى ينقذ النكاح بشهادته، وكذا بيع العبد بالخمر مشروع بأصله لوجود ركنه - وهو قوله: بعت واشتريت - في محله وهو العبد، غير مشروع بوصفه وهو الثمن، لأنه تبع والمبيع أصل، حتى لا يشترط وجود الثمن والقدرة عليه، ويبقى بعد هلاكه بخلاف المبيع، وإذا كان تبعاً صار بمنزلة الأوصاف لأنها أتباع أيضاً ولأن الخمر مال لأن المال غير الآدمي خلق لمصلحته ويجري فيه الشح والفضة، غير متقوم لأن المتقوم ما يجب ابقاؤه وبعينه أو بقيمته، وهي ليست بهذه الصفة في حق المسلم فصلح ثمناً من حيث إنه مال ولم يصلح من حيث إنه غير متقوم فصار فاسداً، وكذا إذا اشترى خمرًا بعبد لأن كل واحد منهما ثمن لصاحبه فصار فاسداً موجباً حكمه في محل يقبله وهو العبد، غير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر، حتى لا يملك الخمر وإن قبضها بحكم العقد بخلاف المبيع بالميتة والدم فإنه ليس بمال في الدين السماوي، وإن كان الكفار

ثم فرّع على الأصل الذي مهده فقال: (ولهذا كان الربا، وسائر البيوع الفاسدة، وصوم يوم النحر، مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه؛ لتعلق النهي بالوصف لا بالأصل) أي لأجل أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفاً، كأن هذه الأمور المذكورة مشروعة باعتبار الأصل دون الوصف، فإن الربا: هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لأحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان، وإنما الفساد فيه لأجل الفضل

يتمولونه، أمّا الخمر أو الخنزير فهو مال في الدين السماوي، وكذا جلد الميتة ليس بمال ولا بمتقوم بدل لأنّه جزء الميتة فأعتبر بكله ولهذا لا يضمن متلفه، وإنّما يحدث المالية فيه بصنع مكتسب وهو الدباغة، أما لو ترك كذلك فإنّه يفسد، وصوم يوم النحر، وأيام التشريق، حسن مشروع بأصله وهو الإمساك لله تعالى في وقته لأنّه وقت اقتضاء الشهوة كسائر الأيام غير مشروع بوصفه وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت إذ الناس أضياف الله تعالى في هذا اليوم، ألا ترى أن الصوم يقوم باليوم ولا قبح فيه، والنهي يتعلق بوصفه وهو أنّه يوم عيد فصار فاسداً ومعنى الفاسد ما هو مشروع بأصله غير مشروع بوصفه كالفاسد من الجواهر، فإنّ اللحم إذا تغير وبقي صالحاً للغذاء يقال: لحم فاسد، وإذا لم يبق صالحاً للغذاء يقال: باطل، ولهذا صحّ النذر به لأنّه ألّزام ما هو عبادة مشروعة في الوقت، وإنّما لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية لأنّ الشارع في الصوم مباشر للمعصية لأنّه بنفس الشروع يصير صائماً حتى يحثّ به الحالف، والصوم منهي فأمر بقطعه من قبل الشارع، فأستحال أن يؤمر بإتمامه. أما الناذر لم يصّر مرتكباً للمنبه عنه بنفس النذر لأنّه التزم بالنذر قرينة خالصة، وإنّما وصف المعصية متصل به فعلاً لا بأسمه ذكراً فكانت من ضرورات المباشرة لا من ضرورات إيجاب المباشرة، والصلاة وقت طلوع الشمس ودلوّكها مشروعة بأصلها إذ لا قبح في أركانها وشروطها، فركنها: القيام، والقراءة، والركوع، والسجود، وشروطها: الطهارة، والستر، والاستقبال، والنية، وهي موضوعة للتعظيم عقلاً وشرعاً، والوقت صحيح بأصله غير صحيح بوصفه وهو أنّه وقت مقارنة الشيطان الشمس لما روي عن النبي عليه السلام أنه نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال: «إنّها تطلع بين قرني الشيطان، وإن الشيطان يزيناها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها، فإذا ارتفعت فارقتها، فإذا كان عند قيام الظهيرة

المشروط، وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة؛ كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين، أو للمعقود عليه الذي هو أهل الاستحقاق، والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وإنّما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون

قارنها، فإذا مالت فارقتها، فإذا دنت للمغيب قارنها، فإذا غربت فارقتها، فلا تصلوا في هذه الأوقات».

(س) الصلاة تضمن بالشروع في الوقت المنهي، والصوم لا يضمن مع أن النهي فيهما بأعتبار صفة الوقت.

(ج) النهي هنا بأعتبار صفة الوقت لأنه منسوب إلى الشيطان إلا أن الصلاة لا توجد بالوقت، لأن وجودها بأركانها، والوقت ظرفها لا معيارها فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة، وتضمن بالشروع، والصوم يقوم بالوقت ويعرف به لأنه معياره ويذكر في حدّه فيقال: هو الإمساك عن المفطرات الثلاث نهائياً مع النية، فازداد الأثر فصار فاسداً فلم يضمن بالشروع.

(س) فينبغي أن يتأدى به الكامل كالنهي عن الصلاة في أرض مغصوبة.

(ج) النهي ثمة لمعنى الشغل وهو ليس بصفة للصلاة ولا للوقت، بل هو مجاور للصلاة، فالصلاة قائمة بالمصلي والشغل قائم بالشاغل، فكانا وصفين لموصوف واحد، فكانا مجاوزين فيتأدى به الكامل، وهنا النهي بأعتبار صفة الوقت، والوقت سبب للصلاة إذ السبب هو البقاء، وأقيم الوقت مقامه تيسيراً، فازداد الأثر إذ النقصان في السبب يؤثر في المسبب فلم يتأد بها الكامل.

فالخاص: أن اتصال الوقت بالصلاة، دون اتصال الوقت بالصوم، وفوق اتصال المكان بالصلاة إذا لمكان ليس بسبب ولا معيار فيفسد الصوم، ولا يضمن بالشروع، ولا يتأدى به الكامل. والصلاة في أرض مغصوبة لا تفسد وتكره، وتضمن بالشروع، ويتأدى بها الكامل، وفي الوقت المكروه كذلك، غير أنه لا يتأدى به الكامل.

مفيداً للملك بعد القبض، وكذا صوم يوم النحر مشروع بأعتبار كونه صوماً، وغير مشروع بأعتبار الوصف الذي هو الإعراض عن الضيافة، فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالأصل. ثم ههنا سؤال مقدر على أبي حنيفة رحمه الله

(س) ينبغي أن لا تصح الصلاة في أرض مغصوبة كما قال أحمد، وبعض المتكلمين، وأهل الظاهر، والزيدية، وفخر الدين الرازي، لأن الصلاة: تشتمل على قيام وقعود، وركوع وسجود، وهي حركات وسكنات، والحركة شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر، والسكون: شغل حيز واحد في أزمنة، فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزءا الصلاة، وجزء الجزء جزء، وشغل الحيز في هذه الصلاة منهي عنه، فكان جزء هذه الصلاة منهياً عنه، فأستحال أن يكون مأموراً به، فلم تكن هذه الصلاة مأموراً بها، إذ الأمر بالكل أمر بالجزء.

(ج) جهة كونها صلاة تغير جهة كونها غصباً، ولهذا تنفك الصلاة عن الغصب، والغصب عن الصلاة، فجاز أن يؤمر بها من حيث إنها صلاة وينهي عنها من حيث إنها غصب، ولأنه لو كان كذلك لامتنع النهي عن فعل ما لأن نفس الفعل مأمور به، لأنه جزء من الفعل المأمور به وكل منهي عنه فرد من أفراد نفس الفعل، والدليل على صحتها أنه لا يؤمر بقضائها بالإجماع.

(س) الفرض يسقط عندها، لا بها.

(ج) الحكم بعدم وجوب القضاء حكم بصحتها إذ الحكم بسقوط القضاء عندها مع الحكم بالفساد كالحكم بفساد صلاة المحدث، وعدم وجوب القضاء بناء على أن الفرض يسقط عندها لا بها، وفساده لا يخفى على كل ذي لب، وكذا النهي عن البيع وقت النداء متعلق بما ليس بوصف له وهو ترك السعي وهو ترك السعي وهو ينفك عن البيع والبيع عنه.

(والنهي عن بيع الحر، والمضامين، والملاقيح، ونكاح المحارم، مجاز عن

وهو: أن بيع الحر، والمضامين، والملاقيح، ونكاح المحارم، من الأفعال الشرعية مع أن ههنا لم يقع على القبح لغيره، بل على القبح لعينه عندكم. فأجاب عنه المصنف رحمه الله وقال: (والنهي عن بيع الحر، والمضامين، والملاقيح، ونكاح المحارم، مجاز عن النفي) فالحر: عام من أن يكون حر الأصل، أو حر العتاقة، والمضامين: جمع مضمونة وهو ما في أصلاب الآباء والملاقيح: جمع ملقوحة وهو

النفي، فكان نسخاً لعدم محله)، لأن محل البيع: المأل المملوك المتقوّم، ومحل النكاح غير المحرم، فكان النهي مجازاً عن النفي لمشابهة بينهما صورة: لوجود حرف النفي فيها، ومعنى: لأن الإعدام مطلوب فيهما، ولهذا صح العكس في قوله تعالى: ﴿ فلا رفث ﴾ الآية. . وكذا صوم الليالي منسوخ، لأن الصوم شرع للابتلاء وقد تعذر الوصال فأختص النهار به؛ لأنه لا مشقة في الإمساك ليلاً، لأنه على وفق العادة ومبنى العبادة على خلاف هوى النفس.

(س) النكاح بغير شهود منهي لقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود» والمراد: لا تنكحوا، وإلا لما وجد نكاح ما بدون الشهود لما عرف، ولو أريد به نفي النكاح الشرعي، لما ثبت به الأحكام الشرعية نحو وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد.

(ج) هو نفي لوجود صيغته، فكان نسخاً وإبطالاً، وثبتت تلك الأحكام بناء على شبهة العقد لوجود ركن العقد من الأهل في المحل وهي أحكام تثبت بالشبهة، ولأن النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارئة، وموجب النهي التحريم، فثبتت الحرمة ضرورة النهي، وإذا ثبتت الحرمة؛ انتفى الحل لمضادة بينهما. وإذا أنتفى الحل، أنتفى الملك ضرورة أنه لا ينفصل عنه، وإذا انتفى الملك؛ أنتفى النكاح ضرورة أنتفاء ما شرع له. أما البيع: فمشروع للملك اليمين وهو ليس بضروري وينفصل عن الحل حتى شرع في موضع الحرمة، وفيما لا يحتمل الحل أصلاً

ما في أرحام الأمهات، والمحارم: عام من أن يكون حرمة القرابة، أو حرمة المصاهرة. وبالجملّة: فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي بطريق المجاز (فكان نسخاً لعدم محله) أي فكان هذا النهي كله نسخاً للمشروعية؛ لعدم محل النهي، إذ محل البيع هو المأل وهؤلاء ليسوا بمأل، ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص. وفي إيراد لفظ النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا، ويمكن أن يكون نسخاً اصطلاحياً عند من يقول: إن رفع الإباحة الأصلية، ورفع ما في

كالأمة المجوسية والعبد والبهيمة والخمر؛ فلا يلزم من انتفاء الحل؛ انتفاء الملك فلا ينتفي البيع. وإذا بقي البيع بقي بحكمه وهو الملك، وأما بيان أن ملك النكاح ضروري فلائنه أستيلاء على جزء الحرة وهي مالكة بجميع أجزائها فلا تصير مملوكة للتنافي بينهما، إذ المالكية أمانة القدرة، والمملوكية سمة العجز، وبينهما تنافٍ، غير أن الشرع حكم ببقاء جنس بني آدم إلى مدة، وبقاؤه ببقاء النسل وإذا لا يكون إلا بالتوالد ولا يتحقق إلا بطريق خاص فثبت الملك له عليها ضرورة إفادة الحل، ولهذا لا يظهر في حق التملك من الغير والانتقال إلى الورثة، ولهذا كان العقر لها لا له.

(وقال الشافعي في البابين: «ينصرف إلى القسم الأول قولاً بكمال القبح

الجاهلية، أو في الشرائع السابقة، يسمى نسخاً؛ لأن بيع الحر كان في شريعة يوسف، وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية، ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية، وبعضها في الأديان السابقة (وقال الشافعي رحمه الله في البابين: ينصرف إلى القسم الأول) شروع في بيان مذهب الشافعي رحمه الله. يعني أن عنده: النهي في كل من الأفعال الحسية والأفعال الشرعية ينصرف إلى القبح لعينه؛ فحرمة الزنا والخمر، وحرمة صوم النحر عنده سواء، (قولاً بكمال القبح) حال بمعنى الفاعل أي: حال كونه قائلاً بكمال القبح وهو القبح لعينه، أو مفعول له أي: لأجل قوله: بكمال القبح (كما قلنا في الحسن في الأمر) لأن من مذهبننا: أن الأمر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قولاً بكمال الحسن، فلا يكون صوم يوم العيد سبباً للثواب عنده، ولا البيع الفاسد موجباً للملك بعد القبض. وإنما شبه الشافعي رحمه الله النهي بالأمر؛ (لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن) فينبغي أن يكونا على السواء؛ (ولأن النهي عنه معصية، فلا يكون مشروعاً لما بينهما من التضاد) عطف على قوله: قولاً بكمال القبح، لا على قوله: لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر. وهو دليل ثان للشافعي رحمه الله باعتبار ترتب أحكامه وآثاره، كما أن الأول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه. والفرق بين المسلكين بين، وقد

كما قلنا في الحسن في الأمر؛ لأنّ النهي في اقتضاء القبح حقيقة، كالأمر في اقتضاء الحسن، ولأنّ المنهي عنه معصية، فلا يكون مشروعاً لما بينهما من التضاد ولهذا قال: «لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا، ولا يفيد الغضب الملك، ولا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة،

عرفت جوابها فيما تقدم في ضمن تقريراتنا. (ولذا قال: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا) هذا شروع في تفريعات الشافعي رحمه الله على مقدّمة مطوية نشأت من قوله: فلا يكون مشروعاً أي: ولأنّ المنهي عنه سواء كان حسيّاً، أو شرعيّاً، لا يكون مشروعاً بنفسه ولا سبباً لمشروع آخر. قال الشافعي رحمه الله: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأنّ الزنا حرام ومعصية فلا يكون سبباً لنعمة هي حرمة المصاهرة؛ لأنها تلحق الأجنبية بالأمهات، وقد منّ الله تعالى بها علينا حيث قال: ﴿وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً﴾ فلا تثبت حرمة المصاهرة إلّا بالنكاح وهي أربع حرّمات: حرمة أب الواطيء وابنه على الموطوءة، وحرمة أم الموطوءة وبناتها على الواطيء، فهذه الحرّمات الأربع عنده: لا تتعلق إلّا بالوطء الحلال. وعندنا: كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه؛ من القبلة، واللمس، والنظر إلى الفرج الداخِل بشهوة، وذلك لأنّ دواعي الزنا مفضية إلى الزنا، والزنا مفض إلى الولد، والولد هو الأصل في استحقاق الحرّمات أي: يحرم على الولد أولاً أب الواطيء وابنه إذا كانت أنثى، وأم الموطوءة وبناتها إذا كان ذكراً، ثم تتعدى من الولد إلى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج، وقبيلة الزوج على المرأة؛ لأنّ الولد أنشأ جزئية واتحاداً بينهما، ولهذا يضاف الولد الواحد إلى الشخصين جميعاً، فصار كأنّ الموطوءة جزء من الواطيء والواطيء جزء منها، فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجوز وطء الموطوءة مرة أخرى، ولكن إنّما جاز ذلك دفعاً للحرج، وكذا تتعدى هذه من الزنا إلى أسبابه، فالزنا وأسبابه إنّما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث إنّهُ زنا، كما أنّ التراب إنّما يطهر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه، (ولا يفيد الغضب الملك) عطف على: لا تثبت، وتفريع

ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء).

اعلم أنّ مطلق النهي عند الشافعي في الحسي والشرعي يقتضي القبح لعينه فلا يبقى مشروعاً أصلاً إلاّ بدليل كالبيع وقت النداء. فالحاصل: أن القبح عنده يثبت في أصله، حتى لا يبقى مشروعاً إلاّ إذا قام الدليل على أن القبح لغيره.

وعندنا في وصفه دون أصله إلاّ إذا قام الدليل على أن القبح لأصله؛ فيصير مجازاً حينئذ عن النسخ كالنهي عن نكاح منكوحة الأب. وبيانه في صوم

ثان للشافعي رحمه الله، وذلك لأنّ الغضب حرام ومعصية فلا يكون سبباً لأمر مشروع هو الملك إذا هلك المغضوب وقضى عليه بالضمان وعندنا: يملك الغاصب المغضوب بعد الضمان فيملك أكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي؛ لأنّه لو لم يملك الغاصب المغضوب بل بقي في ملك المالك لاجتماع البدلان في ملكه وهو الأصل مع الضمان، وذلك لا يجوز، فلما ملك المالك الضمان يجب أن يملك الغاصب المغضوب، فالضمان عنده: بمقابلة اليد الفاتئة عن الملك. وعندنا: بمقابلة الملك الفاتئ إلاّ في المدبر فإنّه إذا غضب رجل مدبر أحد وهلك في يده، يضمّنه ولا يملكه جبراً ليده الفاتئة، (ولا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة) تفريع ثالث للشافعي رحمه الله وذلك لأنّ سفر المعصية، وهو سفر الأبق، وقاطع الطريق، والباغي، معصية وحرام فلا يكون سبباً لمشروع وهو الرخصة في إفتار الصوم، وقصر الصلاة، وعندنا: نعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعاً؛ لأنّ السفر ليس قبيحاً في نفسه، بل القبيح هو المعصية مجاور له منفك عنه، فيصلح سبباً للرخصة. (ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) تفريع رابع للشافعي رحمه الله، وذلك لأنّ استيلاء الكافر على مال المسلم، وإحرازه بدار الحرب أمر حرام ومحذور، فلا يصلح أن يكون سبباً للملك. وعندنا: يكون ذلك سبباً للملك؛ لأنّ الحفظ إنّما يكون بالملك أو باليد فإذا أخذوه وأدخلوه في دارهم فات منا اليد والملك، فكان استيلاؤهم على محل غير

العيد وأيام التشريق والربا أو البيوع الفاسدة؛ فإنها مشروعة عندنا لأحكامها مع فسادها، وعنده باطلة منسوخة لا حكم لها.

له: أن الأمر ضد النهي، فكما أن مطلق الأمر يقتضي صفة الحسن لعينه، فكذا مطلق النهي يقتضي القبح لعينه، لأن المطلق ينصرف إلى الكامل لما في النقصان شبهة العدم ولأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن حقيقة، ولهذا لا يصح نفيه فلا يقال: نهى الشارع لا يقتضي القبح، كما لا يقال: أمر الشارع لا يقتضي الحسن، والحقيقة فيما قلت؛ لأنه يوجب القبح في المتناول وهو الصوم والبيع، إذ صيغة النهي أضيفت إليهما لا في غيره، ولهذا فسد أداؤه وحرم ولم يبق اليوم محلاً لصوم آخر، وكذا فسد الملك في البيع ويجب التصديق والفسخ، فمن جعل القبح لغيره وصفاً، فقد جعل القبح في الوصف حقيقة من حيث إنه لا يصح نفيه عنه وفي الأصل مجازاً حيث صح نفيه وهذا قلب الأصل؛ إذا الأصل أن يكون القبح فيما ورد النهي عليه ويكون الوصف تابعاً في الحكم كما هو تبع في الوجود وقد صيرتم الأصل تبع الوصف التابع والوصف متبوعاً وهو ممتنع بمرة وصار لتخريج الفروع طريقان عنده:

أحدهما: أن يعدم المشروع بأقتضاء النهي وهو القبح فيعدم المشروع بثبوته؛ لأنه ضده وهذا لأن المشروع مرضي لقوله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾ والتوصية: المبالغة في الأمر، والشرع: من الشارع الحكيم العليم، دليل على أنه مرضي خصوصاً في الذي وصى به نوحاً إذ وضع القبح مسلكاً لعباده الذين خلقهم لعبادته لا يليق بالحكمة، وكون الفعل قبيحاً ينافي كونه مرضياً. وإن كان داخلاً في المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي فإنها بمشيئة الله تعالى وقضائه وحكمه توجد، لا برضاه لقوله تعالى: ﴿ولا يرضي لعباده الكفر﴾، وقد ثبت القبح بالإجماع فتنتفى المشروعية وإذا لم يبق مشروعاً يكون منسوخاً.

وثانيهما: أن يعدم بحكمه فإن حكم النهي وجوب الانتهاء وأن يصير الفعل بخلاف موجهه معصية، وهذا ينافي المشروعية لأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحاً، ثم مندوباً واجباً، ثم فرضاً، فعلم أنه بعد النهي لم يبق

مشروعاً حيث أتصف بخلاف صفة المشروعية فيكون نسخاً فانتفت المشروعية بأقتضاء النهي وبحكمه، فظهر بهذا أنه لا بد للمشروع من سبب مشروع حتى يستفاد المشروع به ولهذا لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأنها شرعت نعمة وكرامة لالتحاق أمهاتها وبناتها بأمهاته وبناته في المحرمية، فيستدعي سبباً مشروعاً للملائمة بين السبب والمسبب، والزنا حرام محض غير مشروع أصلاً فلا يصلح سبباً لهذه الكرامة. وكذا الغضب لا يفيد الملك عند تقرر الضمان؛ لأنّ الملك نعمة والغضب حرام محض فلا يصلح سبباً له.

(س) إذا جامع المحرم أو أحرم مجامعاً، يبقى مشروعاً موجباً أداء الأعمال مع كونه فاسداً منهيّاً عنه.

(ج) الإحرام منهي لمعنى الجماع، والجماع غير متصل بالإحرام أصلاً ووصفاً؛ لكن الجماع في الإحرام محظور شرعاً فصار مفسداً، وإذا جامع بعدما أحرم فسد ولم ينقطع؛ لأن الإحرام لازم شرعاً لا يحتمل الخروج باختيار العبد فلم ينقطع بجناية الجاني وكلامنا فيما يعدم شرعاً وينقطع بجناية الجاني كالصوم.

(س) الطلاق في حال الحيض والطمهر الذي جامعها في منهي عنه ومع ذلك كان موجباً لحكم مشروع وهو الفرقة.

(ج) النهي لمعنى الإضرار بها من حيث تطويل العدة عليها إذا طلقها في الحيض؛ لأنّ تلك الحيضة لا تحتسب من العدة إذ يلتبس أمر العدة عليها إذا طلقها في طهر جامعها في لأنها لا تدري أنّ الوطء معلق فتعتد بالحبل أو غير معلق فتعتد بالإقرار، فإن عند الشافعي الحامل تحيض فلا تتمكن من التزوج، وكذا لا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة؛ لأنها تثبت بطريق النعمة لدفع الحرج عند السير المديد فإذا كان سفره معصية لم يصلح سبباً لما هو نعمة؛ إذ النعمة تستدعي سبباً مشروعاً وما يكون به المرأة عاصياً لا يكون مشروعاً ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء؛ لأنه محظور محض، فلا يكون مشروعاً، فلا يصلح سبباً لما هو نعمة. وهو الملك.

(س) الظهار منكر من القول وزور وينعقد موجباً للكفارة التي هي مشروعة.

(ج) يجوز أن يناط بما ليس بمشروع من الأسباب ما هو عقوبة، لما أنه يلائم كل واحد منها صاحبه، كما علق القود بالقتل العمد، والرجم بزنا المحصن، والكفارة في الظهار شرعت جزاء على ارتكاب محذور ولم تشرع على سبيل الكرامة والنعمة فتستدعي سبباً محظوراً وكَلَامُنَا وقع في حكم مطلوب كالمملك يتعلق بسبب مشروع له كالبيع أنتقى سبباً والحكم به مشروعاً بعد ورود النهي عليه لا فيما شرع جزاء.

ولنا أن فيما قلت ترك الحقيقة وإبطال الأصل؛ لأن فيه إبطال النهي وجعله مجازاً عن النسخ كما بينا.

وأما استيلاء أهل الحرب على أموالنا فإنما صار منهيّاً بواسطة العصمة في المحل، إذ المال في الأصل مباح التملك بالاستيلاء عليه وهذه الوسطة ثابتة في حقنا لا في حقهم، فإنهم يعتقدون ذلك، وولاية الأُلزام منقطعة؛ لانقطاع ولايتنا عنهم في دار الحرب؛ ولأن هذه الوسطة هي العصمة الثابتة بالإحراز بدارنا، وقد انتهت هذه العصمة بآنتهاء سببها حين أحرزوها بدارهم، فعاد مباحاً كما كان. والاستيلاء إنما يكون محظوراً إذا صادف مالاً معصوماً، وما دام معصوماً بالإحراز بدارنا لا يملك بالاستيلاء وإنما يملك بعد زوال هذه العصمة، ولهذا لا يملكون رقاب أحرارنا؛ لأن العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالإسلام ولم تنته بالإحراز الموجود منهم، وأما الملك بالغصب فلا يثبت مقصوداً به، بل لأن الغصب سبب الضمان ووجوب الضمان على الغاصب مع بقاء الأصل على ملك المغصوب منه لا يمكن؛ لأن الضمان ضمان جبر، وإنما يجبر الفائت لا القائم، ولأن فيه اجتماع البدل والمبدل في ملكه، فصار عدم ملكه في

معصوم بقاء، وإن كان معصوماً ابتداء فيملكونه، وقد ثبت ذلك من إشارة قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ لأنهم كانوا مياسير بمكة، وإنما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على مالهم.

العين شرطاً لسلامة الضمان له وشرط الشيء تابع له فصار زواله عن ملكه وثبوته للغاصب حسناً لحسن المشروط، وهو الضمان، وإنما قبح لو ثبت مقصوداً به، وعلى هذا قلنا في غضب المدبر: يزول عن ملك المولى لما سلم الضمان له تحقيقاً لشرط وجوب الضمان، ولا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر، فالتدبير يوجب حق العتق له ولهذا امتنع بيعه، وفي القن لما زال عن ملك المغضوب منه، دخل في ملك الغاصب؛ لأنه لا مانع من دخوله في ملك الضامن وهو أحق الناس به؛ لأنه ملك عليه بدله؛ ولأن الأصل في ضمان الغصب أن يجعل مقابلاً بالرقبة تحقيقاً للمعادلة بين المضمون والضمان وهذا لا يمكن تحقيقه في المدبر، لأنه لا يقبل الانتقال فجعل مقابلاً بتفويت اليد وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة في القن فجعلناه مقابلاً بالرقبة. وأما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفيه؛ لأنه قبيح ومحذور، ولكنه سبب للماء، والماء سبب لوجود الولد، والولد هو الأصل في استحقاق حرمة المصاهرة؛ لأنه المكرم المعظم الداخِل تحت قوله تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ على أي وجه اجتمع الماء ان في الرحم ولا عصيان ولا عدوان فيه، ثم يتعدى من الولد إلى أطرافه، أي: أبويه وأجداده وجداته، وإلى أسبابه أي: الوطء والمس ونحوهما وما قام غيره في إثبات حكمه فانما يراعى صلاحية السبب للحكم في الأصل لا فيما قام مقامه كالتراب لما قام الماء في إثبات الطهارة نظراً إلى كون الماء مطهراً وسقط وصف التراب وهو التلوّث، فكذا هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة في إيجاب حرمة المصاهرة لقيام الزنا مقام ما لا يوصف بالحرمة وهو الولد. وأما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه؛ لأنه إنما صار سبب الرخصة باعتبار أنه سير مديد ومن حيث إنه سير مديد مباح، وإنما المعصية لمعنى جاوره وهو قصد قطع الطريق أو تمرد العبد على سيده، حتى إذا ترك قصده بقصد الحج أو لحقه إذن سيده ذهب المعصية وإن سار والقبح المجاور لا ينفي الحكم الشرعي كالبيع وقت النداء (وأما العام

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان الخاص بأحكامه وأقسامه شرع في بيان العام فقال:

(وأما العام: فما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول)، فكلمة:

فما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول).

فالكلام فيه في أربعة فصول: في حده وحكمه قبل الخصوص، وحكمه بعده، وألفاظه.

الفصل الأول

في حده

ف قيل: ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول، وقد وقع الاحتراز فيه عن المشترك، فهو يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل. وقيل: كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى. والمراد بالأسماء هنا المسميات لا التسميات. وقوله: لفظاً أو معنى، تفسير للانتظام، أي: ينتظم ذلك اللفظ جمعاً من الأسماء، مرة لفظاً كنعو: زيدون، وطوراً معنى كمن وما ونحوهما، وهذا لأن التقسيم في التحديد باطل إذ من شرطه الاطراد والانعكاس ليحصل بهما الجمع والمنع ولن يحصل هذا إلا باشتمال الحد على جميع أفراد المحدود ولا يوجد هذا في الحد المنقسم.

والعموم لغة: الشمول، يقال مطر عام إذا شمل الأمكنة، وخصب عام أي: شمل البلدان والأعيان. ونخلة عميمة أي: طويلة. والقرابة إذا اتسعت انتهت إلى صفة العمومة. فالأصل: الأبوة، ثم البنوة، ثم الأخوة، ثم العمومة، ومنه عامة الناس وهم أهل الجهل لكثرتهم، وهو كالشيء اسم عام

ما عبارة عن لفظ موضوع، لأن العموم لا يجري في المعاني، والعام من أقسام وجوه النظم وضعاً كالخاص، وبقوله: يتناول أفراد أخرج الخاص، أما خاص العين فظاهر، وأما خاص الجنس والنوع فلأنه يتناول مفهوماً كلياً أو فرداً واحداً يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للأفراد بنفسه، وكذا خرج أسماء العدد لأنه يتناول الأجزاء دون الأفراد، وكذا يخرج به المشترك لأنه يتناول معاني لا أفراداً. ثم قوله: متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا

يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعدوم، خلافاً للمعتزلة ونحو قوله تعالى: ﴿إِنْ زُلْزِلَتِ السَّاعَةُ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ مؤول.

(س) كل موجود ينفرد عن الآخر باسمه الخاص. وحقيقته، والعام: يتناول أفراداً متفقة الحدود.

(ج) يتناول كل موجود باعتبار معنى واحد وهو ثابت الذات، فهذا وقع التقصي عن اسم العدد كالعشرة في العشر ونحوها، فإنه ليس بعام، لأنه اسم موضوع لعدد معلوم لا يدل حروفه إلا على هذا العدد، ولا يدل هذا الاسم على جزء من أجزاء العدد بخلاف الشيء ورجال ونحوهما. وذكر الجصاص أن العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني. وقيل هذا سهو منه. فتعدّد المعاني لا يكون إلا بعد التغاير والاختلاف، كالعلم والإرادة والكراهية وعند ذلك لا ينتظمها لفظ واحد، بل يحتمل أن يكون كل واحد منها مراداً باللفظ على الانفراد، وهذا يكون مشتركاً عاماً، ولا عموم للمشارك عندنا، وعنده، فدل أنه سهو أو مؤول وتأويله: أن المعنى الواحد باعتبار تعدّد محاله يسمى معاني مجازاً، فإنه يقال: خصب عام لأنه عم الأمكنة، وهو في الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد محاله سمي عاماً، ولكن هذا إنما يصح إذا قال: والمعاني؛ لأنه يراد به المحال وهي المسميات، فكانا مترادفين فالصحيح أنه سهو لأن في التأويل تغيير كلمة أو إلا أن الجصاص يقول بأن المعاني لها عموم كما قال جمهور مجوزي تخصيص العلة، فإنه يقال: عمهم الخوف والجذب، ويقال علة عامة، ولهذا جوزوا تخصيص العلة لعمومها.

للاحتراز. وقيل: متفقة الحدود احتراز عن المشترك لأنه يتناول أفراداً مختلفة الحدود، وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فإنها تتناول الأفراد على سبيل البدلية دون الشمول، وإنما آكتفى المصنف رحمه الله بالتناول دون الاستغراق اتباعاً لفخر الإسلام فإنه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الأفراد، فالجمع المعرف والمنكر كله عام، وعند صاحب التوضيح يشترط في

الفصل الثاني

في حكمه قبل الخصوص.

اعلم (أنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً، حتى يجوز نسخ الخاص به، كحديث العرنين، نسخ بقوله عليه السلام: «استنزها البول».

العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص. (وإنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً) بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله: يوجب الحكم رد على من قال: إنه مجمل؛ لاختلاف أعداد الجمع، فلا يكون موجباً أصلاً، بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين، وقوله: فيما يتناوله رد على من قال: لا يوجب الفرد إلا الواحد، ولا الجمع إلا الثلاث، والباقي موقوف على قيام الدليل. وقوله: قطعاً رد على الشافعي رحمه الله حيث ذهب إلى أن العام ظني؛ لأنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض، فيحتمل أن يكون مخصوصاً منه البعض، وإن لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس، ونقول: هذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لا يعتبر وإذا خص عنه البعض كان احتمالاً ناشئاً عن دليل فيكون معتبراً. فعندنا: العام قطعي، فيكون مساوياً للخاص (حتى يجوز نسخ الخاص به) أي: بالعام؛ لأنه يشترط في النسخ أن يكون مساوياً للمنسوخ أو خيراً منه؛ (كحديث العرنين نسخ بقوله عليه السلام: «استنزها عن البول») وعرنيون: قبيلة ينسبون إلى عُرينة تصغير عَرنة وهي: واد بعرفات. وحديثهم ما روى أنس بن مالك رضي الله عنه: أن قوماً من عرينة أتوا المدينة فلم توافقهم، فاصفرت ألوانهم، وأنفخت بطونهم، فأمرهم رسول الله ﷺ أن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها فصحوا، ثم أرتدوا فقتلوا الرعاة، واستاقوا الإبل، فبعث رسول الله في أثرهم قوماً، فأخذوا فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا، فهذا حديث خاص ببول الإبل يدل على طهارته وحله، وبه تمسك

وإذا أوصى بخاتم لإنسان، ثم بالفص منه لآخران، الحلقة للأول، والفص بينهما.

محمد رحمه الله في أن بول ما يؤكل لحمه طاهر، ويحل شربه للتداوي وغيره. وعندهما: هو منسوخ بقوله عليه السلام: «استنزها من البول» وهو عام لما كُول اللحم وغيره، فقد نسخ الخاص بهذا العام، فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه وأستعماله للتداوي وغيره عند أبي حنيفة رحمه الله، ويحل عند أبي يوسف رحمه الله في التداوي للضرورة على ما عرف. وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي أنه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلى بعذاب القبر جاء إلى امرأته فسألها عن أعماله فقال: كان يرعى الغنم ولا ينتزعه من بوله، فحينئذ قال عليه السلام: «استنزها من البول فإن عامة عذاب القبر منه» فهو بحسب شأن النزول أيضاً خاص ببول ما يؤكل لحمه، كما كان المنسوخ خاصاً به، ولكن العبرة بعموم اللفظ، والذي يدل على كون حديث العرينين منسوخاً بهذا الحديث أن المثلة التي تضمنها حديث العرينين منسوخة بالاتفاق؛ لأنها كانت في ابتداء الإسلام. (وإذا أوصى بخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر، أن الحلقة للأول، والفص بينهما) تأييد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي: أن العام مساوٍ للخاص بمسئلة فقهية وهي: أنه إذا أوصى أحد بخاتمه لإنسان، ثم أوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لإنسان آخر، فتكون الحلقة للموصى له الأول خاصة، والفص مشتركاً بين الأول والثاني على السواء، وذلك لأن الخاتم عام أي: كالعام لأن العام المصطلح: هو ما يشمل أفراداً، والخاتم لا يصدق إلا على فرد واحد، ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما، والفص خاص بمبدلولة فقط، فإذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص، فيكون الفص للموصى لهما جميعاً تسوية للعام مع الخاص، بخلاف ما إذا أوصى بالفص بكلام موصول فإنه يكون بياناً؛ لأن المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط، فتكون الحلقة للأول والفص للثاني. وعند أبي يوسف رحمه الله: يكون الفص للثاني البتة سواء أقي بكلام موصول، أو مفصول؛ لأن الوصية إنما تلزم بعد مماته لا في حياته، فكان الموصول والمفصول سواء كما في

ولا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾،

الوصية بالرقبة لإنسان وبخدمتها الآخر قلنا: الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لأنها جنسان مختلفان، بخلاف الخاتم فإنه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق. ثم إن في هذا المقام عامين اختلف فيهما الشافعي مع أبي حنيفة رحمه الله ظناً منه بأنها مخصوصان عند أبي حنيفة رحمه الله، وليس كذلك. تقرير الأول: أن في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عامداً، أو ناسياً، فينبغي أن لا يحل متروك التسمية أصلاً كما ذهب إليه مالك رحمه الله، ولكنكم خصصتم الناسي من هذا وقلتم إنه يجوز متروك التسمية ناسياً، والآية محمولة على العامد فقط، قلنا: أن نخص العامد منه أيضاً بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسم» فلم يبق في الآية إلا ما كان مذبوحاً بأساء الأصنام. وتقرير الثاني: أن في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمناً﴾ كلمة: مَنْ أيضاً عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل إنسان، أو بعد قطع أطرافه، أو دخل في البيت ثم قتل فيه أحداً، فينبغي أن يكون كل من هؤلاء آمناً. وأنتم خصصتم من هذا مَنْ قتل في البيت بعد الدخول، ومن دخل فيه بعد قطع أطرافه، وقلتم أنه يقتص من هذين في البيت. قلنا: أن نخص الصورة الثالثة أيضاً وهو من دخل في البيت بعد أن قتل إنساناً فيقتص منه بالقياس على الصورتين الأوليين، وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «الحرم لا يعيد عاصياً ولا فاراً بدم» ولم يبق تحت هذا العام إلا الأمن من عذاب النار. فأجاب المصنف رحمه الله عن جانب أبي حنيفة رحمه الله بقوله: (ولا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، ومن دخله كان آمناً بالقياس، وخبر الواحد) أي لا يجوز تخصيص الشافعي رحمه الله العامد عن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ بالقياس على الناسي، وقوله عليه السلام: «يذبح على اسم الله سمي، أو لم يسم»، وتخصيص الداخل

﴿ومن دخله كان آمناً﴾، بالقياس وخبر الواحد؛ لأنّها ليسا بمخصوصين).

اختلف أهل الأصول في هذه المسئلة على ثلاثة أقوال، اختص كل فريق بأسم خاص من أصحاب العموم، وأصحاب الوقف، وأصحاب الخصوص.

وأصحاب العموم فريقان: فريق قالوا: بأنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كأنه نص على كل فرد من أفراد العموم وهو مذهب مشايخ العراق من أصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور المتأخرين من ديارنا كالقاضي أبي زيد ومن تابعه، وهو قول جمهور المعتزلة. وذكر عبد القاهر البغدادي من أصحاب الحديث في كتابه: أن هذا مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه. والدليل على أن المذهب هذا الذي حكينا: أن أبا حنيفة رحمه الله قال: إن الخاص لا يقضى، أي: لا يترجح على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به كحديث العرنين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله عليه السلام: «استترهوا البول فإن عامة عذاب القبر منه» وهو عام، وكذا قوله عليه السلام: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» نسخ بقوله عليه السلام: «ما أخرجته الأرض ففيه العشر» وقد ذكر محمد في الزيادات: «إذا أوصى بخاتمه لإنسان ثم أوصى بفصه لآخر في كلام مفصول فالحلقة للأول، والفص بينهما نصفان؛ لأنّه اجتمع في الفص وصيتان: إحداهما: بإيجاب عام إذ الخاتم يتناوله بعمومه، والأخرى بإيجاب خاص. ثم أثبت المساواة بينهما في الحكم ولم يجعل الخاص أولى. وقال في الوصايا: «لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول، لكان الفص للموصى له بالفص، والحلقة للآخر: لأن الخاص لما قرن بالعام صار بياناً، فظهر أن

في البيت بعد ما قتل عن قوله: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الأطراف، وقوله عليه السلام: «الحرم لا يعيد عاصياً ولا فاراً بدم» (لأنّها ليسا بمخصوصين) تعليل لقوله: لا يجوز أي لأنّ هذين العامين ليسا بمخصوصين أولاً كما زعمت حتى يخص ثانياً بالقياس وخبر الواحد لأنّ الناسي

مراده بالإيجاب العام الحلقة دون الفص، ولما تأخر لم يصر بياناً وكان معارضاً.

وقال أبو يوسف: المفضل كالموصول؛ لأنّ الفص دخل تحت الوصية الثانية قصداً وفي الأولى تبعاً واعتبار القصد أحق، وقالوا في المضارب ورب المال إذا اختلفا في عموم الإذن وخصوصه: إنّ القول لمن يدعي العموم أيهما كان، ولولا المساواة بين الخاص والعام حكماً، وقيام المعارضة بينهما لما صير إلى الترجيح بمقتضى العقد إذ العقد عقد للاسترباح به، ومهما كان التصرف أعم كان أجلب للربح.

وقال عامة مشايخنا: إنّ العام الذي لم يثبت خصوصه، لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس، وزعموا أنّ المذهب هذا. ولهذا قلنا: لا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ بالقياس على الناسي، أو بخبر الواحد، وهو قوله عليه السلام: «المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي أو لم يسم» لأنه عام لم يثبت خصوصه، إذ الناسي جعل ذاكراً حكماً لقيام الملة مقام الذكر تخفيفاً عليه، وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ بالقياس على ما لو جنى في الحرم فإنه يقتص فيه فكذا إذا التجأ الجاني إليه أو بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «الحرم لا يعيد عاصماً ولا فاراً بدم» وكذا لا يجوز تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾، بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» حتى لا يتعين قراءة الفاتحة فرضاً.

ليس بداخل في قوله تعالى: ﴿مما لم يذكر اسم الله﴾ أصلاً إذ هو في معنى الذاكر، فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العائد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الأمن إذ المراد بالأمن: آمن الذات والأطراف، كأنها ليست من الذات بل من المال، وكذا القاتل بعد الدخول فيه إذ معنى قوله: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ من دخله بعدما صار مباح الدم برودة، أو زنا، أو قصاص، لا أنه باشر هذه الأمور بعد الدخول، فهو خارج عن مضمون الآية، لا أنه مخصوص منها، لا يقال إنّ ضمير دخله راجع إلى البيت، والمقصود بيان آمن

وفريق قالوا: بأنه يوجب الحكم لا على القطع وهو قول الشافعي، ومشايخ سمرقند، رئيسهم الشيخ أبو منصور الماتريدي، ولهذا جوز الشافعي تخصيص العام بالقياس أو بخبر الواحد ابتداء كما في هذه المسائل التي بينا.

وأما أصحاب الوقف وهو الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعمامة المرجئة والأشعرية وأبي سعيد البرذعي منا فقالوا: إنَّ العام مجمل فيما أريد به لاختلاف أعداد الجمع إذ لفظ العام يطلق على الثلاثة والأربعة والخمسة وغير ذلك، مع أنَّ كل واحد يخالف صاحبه، ألا ترى أنَّه يستقيم تأكيده بما يفسره تقول: جاءني القوم كُلُّهم أجمعون، ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لم يستقيم تأكيده؛ لأنَّه يكون عبثاً لإفادته فائدة حاصلة، ولهذا لا يصح تأكيد الخاص بمثله بأن يقال: جاءني زيدٌ كله أو جميعه، وإنما يقال: جاءني زيد نفسه، لأنَّه يحتمل المجاز دون البيان، فدلَّ أنَّ ما هو المراد منه غير معلوم فكان بمنزلة المجمل فيجب الوقف، وقد يذكر لفظ العام ويراد به الخاص قال الله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس﴾ والمراد به رجل واحد وهو نعيم بن مسعود، وقال تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر﴾ وقال: ﴿رب ارجعون﴾ فعند الإطلاق يحتمل العموم والخصوص فكان بمنزلة المشترك، وإلا لكان مجازاً في أحدهما وهو خلاف الأصل فيجب الوقف فيه حتى يظهر المراد.

وأما أصحاب الخصوص وهم الذين حملوا اللفظ على الثلاثة إذا كان جمعاً، وعلى الواحد إذا كان جنساً فقالوا: إنَّ الأقل متيقن فجعل مراداً فيتوقف فيما وراءه.

وجه قول أصحاب العموم: أنَّ العموم معنى مقصود عند العقلاء كمعنى

الحرم؛ لأنَّا نقول: إنَّ حكمهما واحد بدليل قوله تعالى: ﴿أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً﴾ ثم إنَّ المصنف رحمه الله لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص وأورد فيه ثلاثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل

الخصوص، فيجب أن يكون له صيغة مخصوصة يعرف المقصود بذلك اللفظ؛ لأنّ الالفاظ لا تقصر عن المعاني، فإنّ من أراد أن يعتق عبده فإنما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله: عبيدي أحرار، وقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله عليه السلام، فإنّه عليه السلام حين دعا أبي بن كعب وهو في الصلاة فلم يجبه بين خطئه فيما صنع بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ وهذا عام ولو كان موجه الوقف لم يكن لاستدلاله عليه به معنى؛ وعن الصحابة رضي الله عنهم فإنهم خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة مستدلين بقوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: «لا إله إلا الله» وهو عام، وهو استدل عليهم بقوله: «فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم» فرجعوا إلى قوله وهو عام؛ وحين اختلف عليّ وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها، إذا كانت حاملاً فقال عليّ: تعتد بأبعد الأجلين مستدلاً بقوله تعالى: ﴿أربعة أشهر وعشراً﴾ ويقول: ﴿أجلهن أن يضعن حملهن﴾ وقال ابن مسعود: من شاء باهله ان قوله: ﴿أجلهن أن يضعن حملهن﴾ آخرهما نزولاً فصار ناسخاً له. واستدل بهذا العام على أن عدتها بوضع الحمل لا غير، وجعل الخاص الذي في سورة البقرة منسوخاً بهذا العام في حق الحامل.

وعن علي رضي الله عنه أنه حرّم الجمع بين الأختين وطأ بملك اليمين وقال: أحلتها آية، وهو قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانهم﴾، وحرمتها آية وهو قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ فوقعت المعارضة وترجع المحرم احتياطاً، ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال، إلّا أنّه رجح الموجب للحل عند التعارض باعتبار الأصل. إذ الأصل هو الحل بعد وجوب سبب الحل، فاستدلا بالعموم بمحض من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهما أحد فحل محل الإجماع.

(س) يحتمل أن يكون الصحابة فهموا العموم منها بدلائل أقتربت بها دلت على العموم.

(ج) الحكم بالعموم ظهر ولم يظهر له سبب إلا عموم النص فلم يجوز الحمل على سبب لم يظهر. ولو لم تكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلائل، لما حل لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل، ولو نقلوا لظهرت ظهور النصوص. ثم قال الشافعي: كل عام يحتمل إرادة الخصوص من المتكلم فيتمكن فيه شبهة ولا تعين مع الاحتمال. قلنا: إن المراد بمطلق الكلام: حقيقته وهو ما كانت الصيغة موضوعة له، وهذه الصيغة وضعت للعموم فكانت حقيقة له وما هو حقيقة الشيء يكون ثابتاً به قطعاً ما لم يقم الدليل على مجازه، وإرادة الخصوص لا تصلح دليلاً إذ هو أمر باطن لا نقف عليه فيكون ساقط العبرة في حق المخاطب، ويدار الحكم في حقه على اللفظ المطلق الخالي عن القرينة، فالموهوم لا يعارض المعلوم. والجواب عن الواقفة: أنا ندعي أن موجه العموم قطعاً ولم ندع أنه محكم لاحتمال إرادة الخصوص فصلح توكيده بما يقطع باب الاحتمال ليصير محكماً وهذا كالحاص، فإن قوله جاءني زيد غير محكم لاحتمال المجاز بأن يكون المراد به مجيء رسوله أو كتابه، فإذا قال: جاءني زيد نفسه صار محكماً وانتهى احتمال المجاز.

الفصل الثالث

في حكمه بعد الخصوص.

(فإن لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً، لكنه لا يسقط الاحتجاج به، عملاً بشبه الاستثناء والنسخ)، وذلك مثل قول الشافعي في موجب العام قبل الخصوص والدليل على أن المذهب هذا، إجماع السلف على الاحتجاج به، فإن أبا حنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط بنهيه عليه

وشبهه بمسئلة فقهية فقال: (فإن لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً، لكنه لا يسقط الاحتجاج به) أي: إن لحق هذا العام الذي كان قطعياً مخصص معلوم المراد، أو مجهول المراد، فالمختار أنه لا تبقى قطعيته، ولكن يجب العمل

السلام عن بيع وشرط، وعلى استحقاق الشفعة للجار الملاصق بقوله عليه السلام: «الجار أحق بصقبه» وهما عامان مخصوصان واستدل محمد على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام: عن بيع ما لم يقبض وهو عام مخصوص. والدليل على أنه لم يبق قطعياً إجماعهم على جواز تخصيصه بخبر الواحد والقياس. والعام المخصوص دون خبر الواحد، فالقياس لا يصلح معارضاً بخبر الواحد عندنا؛ حتى أخذنا بخبر القهقهة وتركنا القياس به وصحت معارضته بالقياس من حيث الظاهر، وأما التعارض حقيقة فلا لأنه تبين أنه لم يدخل تحت العام فلا يكون بينها تعارض إذ مقتضاه أن يوجب كل واحد خلاف الآخر،

به كما هو شأن سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في الاصطلاح: هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول، فإن لم يكن كلاماً بأن كان عقلاً، أو حساً، أو عادة، أو نحوه، لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً، ولم يصير ظنياً، وكذا أن لم يكن مستقلاً بل كان بغاية، أو شرط، أو استثناء، أو صفة، وسيجيء تفصيلها، وكذا إن لم يكن موصولاً، بل كان مترخياً لا يسمى تخصيصاً بل نسخاً على ما سيجيء، وهكذا قالوا. وعند الشافعي رحمه الله: كل ذلك يسمى تخصيصاً لأنه عنده: هو قصر العام على بعض المسميات مطلقاً، وكثيراً ما يطلق التخصيص على المترخي مجازاً عندنا أيضاً. ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ فإن البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه، وقد خص الله منه الربا وهو في اللغة: الفضل ولم يعلم أي فضل يراد به، لأن البيع لم يشرع إلا للفضل، فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول. ثم بينه النبي عليه السلام بقوله: «الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلاً بمثل، يدأ بيد، والفضل ربا»، فهو حينئذ نظير الخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الأشياء الستة البتة. ولهذا قال عمر رضي الله عنه: خرج النبي ﷺ عنا ولم يبين لنا أبواب الربا، أي بياناً شافياً فأحتاجوا إلى التعليل والاستنباط، فعلى أبو حنيفة بالقدر والجنس، والشافعي رحمه الله

وهنا يظهر أنّ العام لا يوجب الحكم في الفرد المخصوص ولأنّ دليل المخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لأنّه تبين أن قدر المخصوص لم يدخل تحت العموم كالاستثناء، ولهذا لا يكون إلّا مقارناً عند القاضي أبي زيد وكثير من الفقهاء، وإن جوز المتكلمون والشيخ أبو منصور المخصوص متراهياً، ويشبه الناسخ بصيغته؛ لأنّه كلام مفيد بنفسه فلم يجز إلحاقه بأحدهما بعينه، حتى لا يلغوا أحد الشبهين بل نعتبر في كل باب بنظيره رعاية للشبهين فقلنا: إذا كان دليل المخصوص مجهولاً فاعتبار جانب حكمه وهو أنه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص، لأنّ جهالة المستثنى توجب جهالة في المستثنى منه، واعتبار جانب صيغته يسقط دليل المخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله، لأنّ المجهول لا يصلح ناسخاً للمعلوم، لأنه لا يصلح معارضاً فكيف يصلح ناسخاً فلا يطل واحد منها بالشك أي: لا يسقط دليل المخصوص لكونه مجهولاً بالشك لأنّه باعتبار أحد شبيهه مسقط وباعتبار الآخر لا، ولا يخرج ما وراءه من أن يكون العام حجة فيه بالشك؛ لأنّ اعتبار أحد شبيهه يخرج من أن يكون حجة

بالطعم والتمنية، ومالك رحمه الله بالاقتيات والادخار، فعمل كل بمقتضى تعليله في تحريم أشياء وتحليل أشياء على ما يأتي في باب القياس إن شاء الله تعالى. (عملاً بشبه الاستثناء والنسخ) تعليل للمذهب المختار وبيانه: أنّ دليل التخصيص وهو قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو: أن المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام، ويشبه الناسخ باعتبار صيغته، وهو أنّ صيغته مستقلة كالناسخ، فيجب علينا أن نراعي كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقديري كون المخصوص معلوماً ومجهولاً، لا أن نقصر على الشبه الأول كما أقصر عليه أهل المذهب الثاني، ولا أن نقصر على الشبه الثاني كما أقصر عليه أهل المذهب الثالث. فقلنا: إذا كان دليل المخصوص معلوماً فرعاية شبه الاستثناء تقتضي أن يبقى العام قطعياً على حاله لأنّ المستثنى إذا كان معلوماً كان المستثنى منه في الأفراد الباقية على حاله، ورعاية

فيه، وأعتبر الآخر لا فلم يخرج من كونه حجة بالشك ولم يبق قطعياً بالشك. وكذلك إذا كان دليل الخصوص معلوماً فإنه بأعتبر الصيغة قابل للتعليل فإن الأصل في المنصوص التعليل عندنا وبالتعليل لا ندري ما يتعدى إليه حكم المخصوص مما يتناوله العام فصار قدر ما يتناوله العام مجهولاً على اعتبار صيغة النص، وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل؛ لأنه من حيث الحكم يشبه الاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا فصار قدر المستثنى، كأنه لم يتكلم به فكان عدماً والعدم لا يعلل؛ لأن التعليل لتعدية الحكم الثابت في الأصل إلى الفرع فما ليس بثابت كيف يتصور تعليله وهذا بخلاف الناسخ، فإن الناسخ وإن كان معلوماً لا يمكن تعليله؛ لأن عمله في رفع الحكم بطريق المعارضة فإن التعليل فيه يؤدي إلى إثبات التعارض بين النص والعلة، والعلة لا تكون معارضة للنص، وهذا التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو أنه غير داخل تحت العام فلم يصر التعليل معارضاً للنص.

(س) دليل الخصوص يشبه الاستثناء والناسخ وكل واحد منهما لا يعلل، فينبغي أن لا يعلل دليل الخصوص.

شبه الناسخ تقتضي أن لا يصح الاحتجاج بالعام أصلاً لأن الناسخ مستقل، وكل مستقل يقبل التعليل وإن لم يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا يلزم معارضة التعليل النص وإذا قبل التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل وكم بقي، فيصير مجهولاً وجهالته تؤثر في جهالة العام، فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين وبين وقلنا: لا يبقى قطعياً ولكن يصح التمسك به، وإذا كان دليل الخصوص مجهولاً فينعكس المعلوم يعني أن رعاية شبه الاستثناء تقتضي أن لا يصح التمسك بالعام أصلاً لأن جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئاً، ورعاية شبه الناسخ تقتضي أن يبقى العام قطعياً لأن الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا أيضاً بين وبين وقلنا لا يبقى قطعياً ولكن

(ج) الاستثناء إنما لا يعلل، لأنه غير مستقل بنفسه وهو مستقل، والناسخ إنما لا يعلل لثلاث تعارض العلة النص وهنا لا تعارض. فاعتبار الصيغة يخرج العام من أن يكون حجة فيها وراء المخصوص، واعتبار الحكم لا، فلم يخرج عن كونه دليلاً بالشك ولم يبق قطعاً بالشك وكان دون خبر الواحد، ولهذا يجوز ترك العموم الذي ثبت خصوصه بالقياس، ولم يجوز ترك موجب خبر الواحد بالقياس؛ لأن خبر الواحد تعين بأصله، وإنما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي أو كذبه وثبوت الحكم بهذا العام فيما وراء المخصوص مع شك واحتمال في أصله، فصح أن يعارضه القياس، (فصار كما إذا باع عبيدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه)، أي: صار دليل الخصوص نظير هذه المسئلة، وهو أنه إذا باع من رجل عبيدين بألف وشرط الخيار في أحدهما دون الآخر للبائع أو للمشتري، فإن لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى، لم يجوز البيع في واحد منهما لجهالة الثمن، وإن كان ثمن كل واحد منهما مسمى، فإن لم يعين المشروط فيه الخيار لم يجوز أيضاً لجهالة المبيع، وإن عين جاز البيع في الآخر ولزم بالثمن المسمى له؛ لأن الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في السبب نظر دليل النسخ، وفي الحكم نظير الاستثناء، فعدم العقد في

يصح التمسك به (فصار كما إذا باع عبيدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه) تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية؛ أي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية، وهي أن يعين الخيار في أحد العبيدين المبيعين ويسمي ثمنه على حدة؛ وذلك لأن هذه المسئلة على أربعة أوجه: أحدها: أن يعين محل الخيار ويسمي ثمنه. والثاني: أن لا يعين ولا يسمي. والثالث: أن يعين ولا يسمي. والرابع: أن يسمي ولا يعين، فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم؛ فمن حيث إنه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلاً فيكون كالنسخ، ومن حيث إنه غير داخل في الحكم يكون رده بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون

لمشروط له الخيار باعتبار الحكم، فإذا كان مجهولاً كان العقد في الآخر ابتداء في المجهول، وإذا كان معلوماً ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى، كان العقد في الآخر ابتداء بالحصّة، فلا ينعقد صحيحاً، وباعتبار السبب كان متناولاً لهما بصفة الصحة، فإذا كان الذي لا خيار فيه معلوماً وثمنه مسمى، لزم العقد فيه، كما لو جمع بين حرٍّ وعبد وباعهما وسمى لكل واحد ثمناً عندهما ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطاً فاسداً في الآخر، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فيما إذا باع حرّاً وعبدًا وشاة ذكية وميته وسمى ثمن كل واحد منهما، أنه يعتبره شرطاً فاسداً في الآخرة ويفسد به البيع؛ لأنّ اشتراط قبول العقد في الحر فاسد وقد جعله مشروطاً في قبول العقد في القن حين جمع بينهما في الإيجاب والبيع يفسد بالشرط الفاسد، فأما اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار ليس بشرط فاسد؛ لأنّ البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحاً من حيث السبب، فكان العقد في الآخر لازماً.

كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الأربع لأن كلاً من العبدین بالنظر إلى الإيجاب مبيع بيع واحد فلا يكون بيعاً بالحصّة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الأربع لجعل ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع، فلرعاية الشبهين قلنا أن علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ، ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع كما اعتبر إذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لأن الحر لم يكن محلاً للبيع، واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد؛ وفي مسألتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون ضمه مخالفاً لمقتضى العقد، وإن جهل أحدهما أو كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء، ففي صورة جهل كليهما يصير كأنه قال بعث هذين العبدین بألف ألا أحدهما بحصة ذلك وذلك باطل، وفي صورة جهل المبيع يصير كأنه قال بعث هذين العبدین بألف إلا أحدهما بخمسائة، وفي صورة جهل الثمن يصير كأنه قال بعتهما بألف إلا هذا بحصة من الألف، ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لأنّ الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في العبدین وهو

(وقيل: إنه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول؛ لأن كل واحد منهما لبيان أنه لم يدخل، فصار كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمان واحد).

اعلم أن مذهب الكرخي: أن العام إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى حجة، بل يجب الوقف فيه إلى البيان؛ لأن دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء، إذ التخصيص بيان عدم إرادة بعض ما يتناوله اللفظ كالاستثناء، فإذا كان دليل الخصوص مجهولاً أوجب جهالة فيما بقي كاستثناء بعض مجهول، وهذا كان معلوماً يكون ظاهراً لأنه نص قائم بنفسه قابل للتعليل، وبالتعليل لا يدري أن حكم الخصوص إلى أي مقدار يتعدى فبقي ماوراء مجهولاً أيضاً فصار دليل الخصوص عنده كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمان واحد، أو إلى ميتة وذكية وخل وخمر، فإنه لم يجز البيع أصلاً، لأن الحر أو الميتة أو الخمر لم يدخل تحت العقد أصلاً فيكون بائعاً لما هو محل له بحصته ابتداء، والبيع بالحصّة لا ينعقد صحيحاً ابتداء، كما لو قال: بعت منك هذين العبدین بألف، إلا هذا بحصته من الألف، فعلى قوله: يبطل الاستدلال بأكثر العمومات لدخول الخصوص في

خلاف ما قصده القائل (وقيل إنه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لأن كل واحد منهما لبيان أنه لم يدخل) هذا هو المذهب الثاني وإليه ذهب الكرخي وعيسى بن أبان، وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلاً للتمسك أصلاً سواء كان المخصوص معلوماً كما إذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة، أو مجهولاً كما إذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم، وشبهوه بالاستثناء فقط لأنهم لم يراعوا جانب الصيغة، بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول، وإنما شبهوه بالاستثناء المجهول لأنه إذا كان دليل الخصوص مجهولاً فظاهر أنه كالمجهول، وإن كان معلوماً فبالتعليل يصير مجهولاً، وإن كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل (فصار كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمان واحد) تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فإنه إذا باع العبد والحر بثمان واحد بأن يقول: بعتها بالألف، فالحر لا يدخل في البيع

أكثر العمومات وهذا خلاف مذهب السلف لما مر أنهم احتجوا بالعمومات المخصوصة.

وقيل: إن كان المخصوص مجهولاً فكذلك الجواب. وإن كان المخصوص معلوماً بقي العام فيها وراء المخصوص موجباً للعلم قطعاً؛ لأن دليل الخصوص كالاستثناء، فإذا كان مجهولاً كان ما وراءه مجهولاً، وإذا كان معلوماً كان ما وراءه معلوماً، لأن الاستثناء لا يحتمل التعليل لما مر، فعلى قوله: لا يصلح الاستدلال بآية السرقة؛ لأن ما دون ثمن المجن مخصوص من آية السرقة بقوله عليه السلام: «لا يقطع السارق إلا في ثمن المجن» وهو مجهول للاختلاف في مقداره، ف قيل: ربع دينار، وقيل: ثلاثة دراهم، وقيل: عشرة دراهم، وبعموم آية البيع، لأنه خص منه الربا وهو مجهول للاختلاف في علته. وقد قال بعض الصحابة: «خرج النبي عليه السلام من بيننا ولم يبين لنا أبواب الربا، وبأي الحدود لأنه خص منها حالة الشبهة بقوله عليه السلام: «ادروا الحدود بالشبهات» وهي مجهولة مختلف فيها. ألا ترى أن أبا حنيفة رحمه الله جعل نكاح المحارم شبهة في درء الحد، وغيره لا، وجعل غيره اختلاف الشهود في لون البقر شبهة وهو لم يعتبره وانه كثير شر (وقيل: إنه يبقى كما كان اعتباراً بالناسخ؛ لأن كل واحد منها مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء، فصار كما لو باع

فيكون استثناء ويبعاً للعبد بالحصّة من الألف ابتداء، فالحرّ لا يدخل ابتداء وهو باطل لجهالة الثمن، بخلاف ما إذا فصل الثمن بأن يقول: بعث هذا بخمسائة وهذا بخمسائة، فإنه يجوز عندهما، خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله لجعل قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع. (وقيل: إنه يبقى كما كان اعتباراً بالناسخ لأن كل واحد منها مستقل بنفسه، بخلاف الاستثناء) هذا هو المذهب الثالث، فهؤلاء قد أفرطوا في حق العام بإبقائه قطعياً كما كان وشبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة، ولم يلتفتوا إلى رعاية جانب الاستثناء قط، فإن كان دليل الخصوص معلوماً فظاهر أن الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الأفراد

عبدین وهلك أحدهما قبل التسليم).

اعلم أن الدليل الخصوص لما كان مستقلاً بنفسه، حتى لو كان مترخياً، كان ناسخاً، فإذا كان معلوماً بقي العام فيما وراءه موجباً قطعاً كما في النسخ، وإذا كان مجهولاً سقط دليل الخصوص؛ لأن المجهول لا يصلح معارضاً للمعلوم فبقي العام على ما كان في جميع ما يتناوله بخلاف الاستثناء فإنه بمنزلة الوصف للأول لأنه لا يفيد شيئاً بدونه، فأوجبته الجهالة في الاستثناء، والجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فسقط العمل به، وهذا لما كان مستقلاً بنفسه معارضاً للأول، أقتصرت الجهالة على دليل الخصوص، فبقى العام كما كان، ونظيره في الفروع: إذا باع عبدین، فهلك أحدهما قبل القبض أو استحق أو وجد مدبراً أو مكاتباً فإن العقد يبقى صحيحاً في الآخر؛ لأنها دخلا تحت العقد، ثم خرج أحدهما لتعذر التسليم بهلاكه، أو لصيانة حق المستحق، أو لحقهما فيبقى العقد في الآخر صحيحاً بحصته وأعتبر في حق الانعقاد جملة الثمن وجملة الثمن معلومة؛ لأن البيع عمهما لقيام المحلية فيهما.

الغير المنسوخة، وإن كان مجهولاً فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر جهالته في تغيير ما قبله، (فصار كما إذا باع عبدین وأهلك أحدهما قبل التسليم) تشبيهه لدليل هذا المذهب بمسئلة فقهية مذكورة فإنه إذا باع عبدین بثمان واحد بأن قال: بعتهم بألف، ومات أحد العبدین قبل التسليم يبقى البيع في الآخر بحصة من الألف لأنه بيع بالحصة بقاء، فكأنه نسخ البيع في العبد الميت بعد انعقاده وهو جائز، وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المصنف وهو: أن دليل الخصوص إن كان مجهولاً يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي، وإن كان معلوماً فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل، فبقي العام قطعياً على ما كان ذلك.

ولما فرغ المصنف عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر ألفاظه فقال:

الفصل الرابع

في ألفاظ العموم

(والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى، أو بالمعنى لا غير، كرجال وقوم).

اعلم أن ألفاظ العموم قسمان: قسم بصيغته ومعناه، كرجال ونساء ومسلمين، لأن الواضع وضع هذه الصيغة للجمع، فإنك تقول: رجل ورجلان ورجال، وهو عام بمعناه؛ لأنه شامل لك ما يتناوله عند الإطلاق، ولهذا يمكن نعته بأي عدد شئت فتقول: رجال ثلاثة وأربعة وخمسة وغير ذلك، إلا أن الثلاثة أدنى ما ينطلق عليه هذا اللفظ، فكان أولى، حتى لو قال: إن اشتريت عبداً أو إن تزوجت نساء أنه يقع على الثلاثة، ولو أقر بدراهم فهي ثلاثة إلا إن تبين أكثر منها، لأن اللفظ يحتمله.

وقيل الجمع المنكر ليس بعام. وقلنا: هذه الكلمة عامة لكل قسم يتناوله أي: لفظ عبيد أو نساء عام يتناول كل قسم من أقسامه نحو الثلاثة والأربعة وغير ذلك فيقع على الأربعة كما يقع على الثلاثة، وكذا لفظ نساء على هذا، غير أنه عند الإطلاق يقع على الثلاثة عندنا خلافاً للجبائي، فإنه يحمل على الاستغراق؛ لأنه المتيقن في التناول وفيها وراءه احتمال إلا إذا دخل الألف واللام صار مجازاً عن الجنس: لأن اللام لتعريف المعهود في الأصل، تقول: رأيت رجلاً ثم كلمت الرجل، أي ذلك الرجل بعينه ولم يوجد جمع في أقسام الجموع

(والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى، أو بالمعنى لا غير كرجال وقوم) يعني أن العام على نوعين: أحدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاماً دالاً على الشمول بأن تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعباً في الفهم منه، والآخر أن لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولاً بالاستيعاب ولا يتصور عكسه لأن إخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول، إلا بالتخصيص وذلك شيء آخر، فالأول مثاله: رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة، والمعرفة، والقلة، والكثرة، لكن في القلة من الثلاثة إلى العشرة وفي الكثرة قيل:

أولى من غيره معهود ينصرف إليه، ليكون تعريفاً لذلك، فجعل للجنس ليكون تعريفاً له، إذ الجنس معلوم وفيه معنى الجمع أيضاً: لأن كل جنس يتضمن الجمع حقيقة أو ذهنياً، فكان فيه اعتبار المعنيين، ولو بقي على حقيقته وهو الجمع للغا حرف التعريف عن فائدته فكان الجنس أحق، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ لا يختص بالجمع وإليه مال القاضي أبو زيد وأبو علي النحوي وأبو هاشم، ولهذا قلنا فيمن قال: إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد، أنه يحث بالواحد لسقوط معنى الجمع وصيرورته للجنس بهذا الاعتبار، وأسم الجنس يقع على الواحد حقيقة لأنه يراد به نفس الماهية وهو واحد في نفس الأمر، ولا تسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة، ألا ترى أن أسم الرجل والمرأة كان جنساً، وحين لم يكن غير آدم حواء كان هذا الاسم حقيقة لكل واحد منها فلا تتغير تلك الحقيقة بالكثرة، فصار الواحد في الجنس كالثلاثة في الجمع، حتى ينصرف اللفظ إليه عند الإطلاق، إلا أن يريد الجميع، فحينئذ لا يحث قط ويدين قضاء لأنه نوى حقيقة كلامه، وصار كمن حلف لا يشرب الماء أنه يقع على القليل وهو القطرة على احتمال الكل، وأما العام معناه دون صيغته، فمثل قوم، ورهط وطائفة، وجماعة، فصيغة رهط وقوم كزيد وعمرو من حيث الفردية ومعناها الجمع، ولما كان فرداً صيغة، جمعا معنى كان اسماً للثلاثة فصاعداً ترجيحاً للمعنى، إذ الاعتبار للمعاني لا للصور والمباني، إلا أن الطائفة يتناول الواحد فصاعداً كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم في قوله تعالى: ﴿وليشهد عذابها طائفة من المؤمنين﴾ أنها الواحد. وقال في قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ أنها الواحد فصاعداً لأنها نعت فردٍ صارت جنساً بعلامة الجماعة وهي التاء اعتباراً للدليلين.

من الثلاثة، وقيل من العشرة إلى ما لا يتناهى، لكن هذا مختار فخر الإسلام لأنه لا يشترط الاستيعاب في معنى العام، بل يكفي بانتظام جمع من المسميات، وأما عند من يشترط الاستيعاب والاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطة بين

(س) لماذا لم يجعل نحور هط وقوم جنساً اعتباراً للفظ والمعنى كما هو الأصل في المتعارضين؟.

(ج) لأنه لا تعارض بين اللفظ والمعنى، حتى يجمع ويجعل للجنس، إذ هذا اللفظ المفرد وضع بإزاء الجماعة، وفي الطائفة آجتمعت علامتان في لفظهما إذ الطائفة نعت فرد والتاء علامة الجمع فجمعنا بينهما وجعلناها للجنس، وقوله: ﴿ليتفقها﴾ الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة، ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم بما حصلوا في أيام غيبتهم من العلوم، ويجوز أن يرجع الضمير للطائفة النافرة إلى المدينة للتفقه، ولقائل أن يقول: فأجعل ضاربة جنساً بهذا الاعتبار. (ومنَ وماً يحتملان العموم والخصوص، والأصل فيهما العموم. ومن في ذوات من يعقل، كما في ذوات ما لا يعقل).

الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح، والآخر مثاله قوم، ورهط فإنَّ القوم صيغته صيغة مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع يقال: قومان وأقوام، لكن معناه معنى العام لأنه يطلق على الثلاثة إلى العشرة كما أنَّ رهطاً يطلق إلى التسعة ولكن يشترط في إطلاق لفظ القوم أن تكون الأحاد مجتمعة، وإنما يصح الاستثناء لواحد في قولك: جاءني القوم إلا زيدا باعتبار أنَّ مجيء المجموع لا يكون إلا باعتبار مجيء كل واحد، بخلاف ما إذا قيل: يطبق رفع هذا الحجر القوم إلا زيدا لأنَّ الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع، ولهذا يصح: جاء العشرة إلا واحداً، ولا يصح: العشرة زوج إلا واحداً (ومنَ وماً يحتملان العموم والخصوص وأصلهما العموم) يعني أنَّهما في أصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعملتا في الاستفهام، أو الشرط، أو الخبر، وما قيل: إنَّ الخصوص يكون في الأخبار فمنتقص لا يطرده. (ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل) أي: الأصل في من أن يكون لذوات من يعقل

اعلم أنَّ مَنْ يحتمل العموم والخصوص، والأصل فيه العموم، لكثرة الاستعمال فيه، قال النبي عليه السلام: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، وقد قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾، أفمن يخلق كمن لا يخلق» وإذا قيل من في الدار استقام الجواب بالواحد فتقول: زيد، وبالجماعة فتقول: فلان وفلان وفلان، فدل أنه يحتمل العموم والخصوص وهو يتناول النساء أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنْ﴾ والاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمْعُونَ إِلَيْكَ﴾ ومنهم من ينظر إليك على أنها تحتمل العموم والخصوص مشكل، لجواز أن يرجع أحدهما إلى اللفظ، والآخر إلى المعنى، يؤيده أنه ذكر في الكشف: ومنهم ناس يستمعون إليك إذا قرأت القرآن، وعلمت الشرائع، ولكنهم لا يعون ولا يقبلون، وناس ينظرون إليك ويعاينون أدلة الصدق وأعلام النبوة، ولكنهم لا يصدّقون، وكذلك ما يحتمل العموم والخصوص، والأصل فيه العموم قال الله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ إلا أن مَنْ عامٌ فيمن يعقل، ومَا فيما لا يعقل، حتى إذا قلت: من في الدار استقام الجواب بمن يعقل، ولا يستقيم الجواب بالشوب والشاة، وإذا قلت: ما في دار لم يستقم الجواب بمن يعقل، ولكن بما لا يعقل (فإذا قال: من شاء من عبيدي العتق فهو حر، فشاؤوا اعتقوا)؛ لأنَّ مَنْ يقتضي العموم، ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لآخر: من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه، فشاء عتقهم اعتقوا لأنَّ مَنْ عام، ومن لتمييز عبيده من غيرهم فكان للبيان كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ وقال أبو حنيفة رحمه الله: له أن يعتقهم إلا واحداً منهم، لأنَّ المولى لما جمع بين كلمة التعميم والتبويض، تناول الأمر بعضاً عاماً، فإذا قصر عن الكل بواحد كان عملاً بموجبهما، ولا يلزم من قوله: مَنْ شاء من عبيدي عتقه، فهو

كقوله عليه السلام «من قتل قتيلًا فله سلبه» وقد يستعمل في غير من يعقل مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ والأصل في ما أن يكون في دوات ما لا يعقل يقال: ما في الدار، فالجواب: درهم، أو دينار، لا زيد أو عمرو، وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي (فإذا قال: من شاء من عبيدي العتق

حر؛ لأنه يتناول البعض أيضاً، لكنه وصف بصفة عامة وهي المشيئة فسقط بها الخصوص، (وإن قال لأمته: إن كان ما في بطنك غلاماً، فأنت حرة، فولدت غلاماً وجارية لم تعتق)؛ لأن الشرط أن يكون جميع ما في بطنها غلاماً ولم يوجد. ولو قال: لامراته طلقي نفسك من الثلاث ما شئت فعندهما: تطلق نفسها ثلاثاً، وعنده واحدة أو ثنتين لما مر في قوله: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه فجعلنا من لتمييز هذا العدد من الأعداد.

(وما يجيء بمعنى من مجازاً) قال الله تعالى: ﴿وَالسَّاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ قال

فهو حر فشاؤوا عتقوا) تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لأن معناه: كل من شاء العتق من بين عبيدي فهو حر، وكلمة من في نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشيئة، ومن يحتمل البيان فإن شاء الكل لا بد أن يعتقوا جميعاً عملاً بعموم كلمة من، بخلاف ما إذا قال: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه بإسناد المشيئة إلى المخاطب، فإن له حينئذ أن يعتقهم إلا واحداً عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن كلمة من للعموم ومن للتبعض فلا يستقيم العمل بهما إلا إذا بقي واحد منهم غير معتق، وكذا المشيئة صفة خاصة للمخاطب. وقيل: كلمة من للتبعض في كل من المثاليين، لكن في المثال الأول كل من العبد الشائي بعض مع قطع النظر عن غيره فيعتق الكل، وفي المثال الثاني الشائي واحد بتعلق مشيئته بالكل دفعة، فلا يستقيم إلا بتخصيص البعض، ولكن يرد عليه: أنه إن شاء الكل على الترتيب، فحينئذ يصدق على كل واحد أنه شاء عتقه حال كونه بعضاً من العبيد فتأمل فيه (فإن قال لأمته: إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة، فولدت غلاماً وجارية، لم تعتق) تفريع لكون كلمة ما عامة لأن المعنى حينئذ إن كان جميع ما في بطنك غلاماً فأنت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاماً وبعضه جارية، فلم يوجد الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي أن يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلاة عملاً بقوله تعالى: ﴿فَأَقْرَءُوا مَا تيسر من القرآن﴾ لأننا نقول بناء الأمر على التيسر. . ينافي ذلك (وما يجيء بمعنى من مجازاً) كقوله تعالى: ﴿وَالسَّاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ ولم يتعرض لمثل ذلك في من على ما

الحسن ومجاهد: وَمَنْ بناها، وهو الله تعالى وكذا وما طحاها وما سواها. (وما تدخل في صفات مَنْ يعقل) تقول: ما زيد؟ وجوابه: عالم أو عاقل، ونظيرهما: الذي فإنها مبهمة مستعملة فيما يعقل وما لا يعقل، وفيها معنى العموم، حتى إذا قال: إِنَّ كان الذي في بطنك غلاماً، كان كقوله: إن كان ما في بطنك غلاماً. (وكل للإحاطة على سبيل الأفراد)، قال الله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ والموت يعم النفوس كلها، ومعنى الأفراد أن يعتبر كل مسمى بآنفراده كأن ليس معه غيره، حتى إذا قال: كل امرأة لي تدخل الدار فهي طالق، وله أربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا ينتظر لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات، لأن كلمة كل لما أوجبت عموم الانفراد صار كأنه قال لكل واحدة: إن دخلت هذه الدار فأنت طالق فمعنى العموم في إن يتعلق طلاق كل واحدة بدخولها حتى لا يقصر على الواحدة ومعنى الانفراد في أن لا يتوقف وقوع الطلاق على كل واحدة بدخول الباقيات بخلاف ما لو قال لمن: إن دخلتن هذه الدار، فدخلت واحدة منهن الدار فإنها لا تطلق لأن العموم الثابت بقوله: إن دخلتن عموم شمول فأوجب تعلق طلاقهن بدخولهن جميعاً، فلا يقع بدخول واحدة منهن شيء؛ لأنه بعض الشرط، وبوجود بعض الشرط لا ينزل شيء من الجزء وهي تحتل الخصوص مثل مَنْ إِلَّا أنها عند العموم تخالف مَنْ فَإِنَّ كلمة كُلّ تقتضي الإحاطة على سبيل الأفراد وكلمة مَنْ لا تقتضي الأفراد، وسيتضح ذلك في مسائل السير إن شاء الله.

ذكرت لقلته، (ويدخل في صفات من يعقل أيضاً) تقول: ما زيد؟ فجوابه: الكريم، وقال الله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ أي: الطيبات لكم. (وكل للإحاطة على سبيل الأفراد) أي: جعل كل فرد كان ليس معه غيره، فهذا يسمي عموم الأفراد، (وهي تصحب الأسماء فتعمها) أي: تدخل على الأسماء فتعمها دون الأفعال؛ لأنها لازمة الإضافة والمضاف إليه لا يكون إلا اسماً، فإن قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق يحث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على

(فإن دخلت على المنكر أوجبت عموم إفراده، وإن دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه، حتى فرقوا بين قولهم: كل رمان مأكول، وكل الرمان مأكول، بالصدق والكذب) أي: بصدق الأول وكذب الثاني إذ القشر غير مأكول، ولهذا قال في الجامع: لو قال أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث، ولو قال: كل التطليقة يقع واحدة. (فإذا وصلت بما، أوجبت عموم الأفعال). قال الله تعالى: ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾ (ويثبت عموم الأسماء فيه ضمناً كعموم الأفعال في كل). حتى إذا قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم، ولو تزوج امرأة مرتين لم تطلق في المرة الثانية؛ لأنها توجب العموم قصداً فيما وصلت به وهو الاسم دون الفعل، وإذا قال: كلما تزوجت امرأة فهي طالق، فتزوج امرأة مراراً تطلق في كل مرة لأنها تقتضي قصداً لدخولها عليه.

أمرأة واحدة مرتين. ولما كانت كلمة كل لعموم مدخولها (فإن دخلت على المنكر أوجبت عموم أفراده) لأنه مدلولها لغة، (وإن دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه) لأنه مدلولها عرفاً، ولهذا لو قال: أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث وإن قال: كل التطليقة يقع واحدة (حتى فرقوا بين قولهم: كل رمان مأكول، وكل الرمان مأكول بالصدق والكذب) أي: بصدق الأول، وكذب الثاني، لأن معنى الأول: كل فرد من الرمان مما يصلح أن يؤكل وهو صادق ومعنى الثاني: كل أجزاء الرمان مما يؤكل، وهو كذب؛ لأن القشر لا يؤكل قط. (وإذا وصلت بما أوجبت عموم الأفعال) بأن يقول: كلما تزوجت امرأة فهي طالق فمعناه: كل وقت أتزوج امرأة فهي طالق، فهو قصداً يقع على عموم التزويجات. (ويثبت عموم الأسماء فيه ضمناً) لأن عموم الزوج لا يكون إلا بعموم النساء، فيحث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مراراً، أو تزوج امرأة بعد امرأة. (كعموم الأفعال في كل) أي: كما أن عموم الأفعال يثبت في لفظ كل ضمناً لعموم الأسماء، بعكس كلمة كلما. (وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد) كما

(وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة لكلمة: كلٌّ ومنّ، وذلك لأنّ كلمة كلّ للإحاطة على سبيل الأفراد وكلمة مَنْ توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد، وكلمة الجميع تتعرض لصفة الاجتماع، فصارت مخالفة لهما، إذا قال: جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً ان لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً بالشركة ويصير النفل واجباً لأوّل جماعة تدخل وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل)، أي: إذا قال كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل عشرة معاً وجب لكل رجل منهم النفل تاماً لما أنّه يوجب الإحاطة على سبيل الأفراد فأعتبر كل واحد من الداخلين بأنفراد كأنّ ليس معه غيره وهو أول في حق من تخلف من الناس ولم يدخل (وفي كلمة مَنْ يبطل النفل) أي: إذا قال:

كان في لفظ كل، فيعتبر جميع ما صدق عليه ما بعده مجمعة معاً، (حتى إذا قال: جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً أنّ لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً). والنفل: هو ما يعطيه الإمام زائداً على سهم الغنيمة، فإن دخل عشرة معاً في صورة الجميع يكون الكل مشتركاً بين ذلك النفل الموعود عملاً بحقيقته، وإن دخلوا فرادي يستحق النفل الأول خاصة عملاً بمجازه وهو أنّ يجعل بمعنى كل، وأعترض عليه بأنّه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ. والجواب: أنّه لا يستعار بمعنى كل بعينه؛ لأنّه لو كان كذلك كان لكل نفل تام في صورة ما دخلوا معاً، بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة، فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للأول الواحد عملاً بعموم المجاز، والأولى أن يقال: إنّ الغرض من هذا الكلام هو إظهار الشجاعة والجلادة، فإذا استحقه جماعة بأعتبار ظاهر معناه الحقيقي فأستحقاق الواحد له بالطريق الأولى بدلالة النص لأنّه فيه إظهار كمال الشجاعة. (وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل) يعني: إذا قال: كل من دخل هذا الحصن أولاً

من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً يبطل النفل لأن الأول أسم لفرد سابق، فلما قرنه بمن، سقط عمومه وتعين احتمال الخصوص حملاً للمحتمل على المحكم، فلم يجب النفل إلا لواحد متقدم، ولم يوجد، ولو دخل العشرة فرادى كان النفل للأول خاصة في الفصول الثلاثة إنه الأول من كل وجه وكلمة من مبهمة في ذوات من يعقل أي: يذكر مرة للعموم، ومرة للخصوص، فكانت محتملة للخصوص، فينظر إلى القرينة ويعمل بها، وكلمة كل يحتمل الخصوص، وكلمة الجميع يحتمل أن يستعار لمعنى الكل، لأن كل واحد منهما للجمع، ولكن بصفة غير صفة صاحبه على ما بيننا، فلما أشركا في صفة الجمع استقامت الاستعارة وقد قامت دلالة الخصوص وهو ذكر الأول لأنه لما كان اسماً لفرد سابق كان محكماً، في الخصوص فيخص كل واحد منها لجواز ذكر العام وإرادة الخاص.

(والنكرة في موضع النفي تعم) سواء دخل النفي على الفعل الواقع على

فله من النفل كذا فدخل عشرة معاً، يجب لكل واحد منهم نفل تام؛ لأن كلمة كل للإحاطة على سبيل الأفراد، فأعتبر كل واحد من الداخلين كأن ليس معه غيره. وهو أول بالنسبة إلى من تخلف من الناس ولم يدخل، ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للأول خاصة لأنه الأول من كل وجه، وكلمة كل يحتمل الخصوص (وفي كلمة من يبطل النفل) أي: إن قال: من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً، لا يستحق أحد منهم؛ لأن الأول أسم لفرد سابق دخل أولاً ولم يوجد، بل وجد الداخلون الأولون، وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ أولاً، بخلاف كلمة: كل والجميع، فإنه يتغير بها قوله أولاً، ولو دخل عشرة فرادى يستحق الأول النفل خاصة دون الباقي.

ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعاً، ذكر ما يكون عمومه عارضاً بدليل خارجي فقال: (والنكرة في موضع النفي تعم) وذلك لأنها في

النكرة نحو ما رأيت رجلاً، أو على الاسم المنكر نحو لا رجل في الدار، وعمومه ضروري لا باعتبار صيغة الاسم لأنك إذا قلت: ما رأيت رجلاً فقد أخبرت عن انتفاء رؤية رجل واحد منكر، ومن ضرورة انتفاء رؤية رجل واحد غير عين انتفاء رؤية جميع الرجال إذ لو رأى رجلاً واحداً يكون كاذباً في خبره بخلاف الإثبات فإنه ليس من ضرورة إثبات رؤية رجل واحد إثبات رؤية غيره، يحققه أن من قال: أكلت اليوم شيئاً، فمن أراد تكذيبه يقول: ما أكلت اليوم شيئاً وذا يقتضي كونه مناقضاً له، ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضاً له لأن السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي. ولأن اليهود لما قالوا: ما أنزل الله على بشر من شيء، قال الله تعالى: ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ وإنما ورد هذا نقضاً لقولهم؛ ولو لم يكن الأول للعموم لما كان الثاني تكذيباً له، ولأنه لو لم يكن للعموم لما كان لا إله إلا الله نفيّاً لجميع الآلهة سوى الله تعالى. (وفي الإثبات تخص لكنها مطلقة وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في

أصل وضعها للماهية أو لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين، فإذا دخل عليها النفي تعم إذ نفي الماهية أو الفرد الغير المعين لا يكون إلا كذلك، فإن تضمن معنى من الاستغراقية كان نصّاً فيه، كما في: لا رجل في الدار وقوله: لا إله إلا الله، وإلا لكان ظاهراً فيه ومحتملاً للخصوص، والدليل على عمومها: الإجماع، والاستعمال، وقوله تعالى: ﴿إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ فلو لم يكن قوله: ﴿على بشر﴾ وقوله: ﴿من شيء﴾ مفيداً للسلب الكلي، لما كان قوله: ﴿قل من أنزل الكتاب﴾ ردّاً له على سبيل الإيجاب الجزئي لأن السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي، (وفي الإثبات تخص لكنها مطلقة)، أي إذا لم تكن تحت النفي، بل كانت في الإثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين، لكنها مطلقة بحسب الأوصاف، كما إذا قلت: أعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لأوصاف كثيرة بأن تكون سوداء، أو بيضاء، أو غير ذلك، وإذا قلت: جاءني

الظهار).

اعلم أنّ النكرة في موضع الإثبات تخص عندنا ولا تعم لكنها مطلقة، والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات فيتناول واحداً غير عين. وقال الشافعي: يقيد العموم، حتى قال في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرَ رَقَبَةٍ﴾ إنها عامة تتناول الصغير والكبير، والبيضاء والسوداء، والكافرة والمؤمنة، والصحيحة والزمنة، حتى يخرج عن العهدة بتحرير كل واحدة، ولو لم تكن عامة لما خرج عن العهدة وقد خصت منها الزمنة إجماعاً، فيخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل. ولنا: أنها مطلقة لا عامة، لأنها فرد يتناول واحداً على احتمال وصف دون وصف، ولهذا لا يجب عليه إلاّ تحرير رقبة واحدة، ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة، والمطلق يحتمل التقييد والتقييد يمنع العمل بالمطلق فكان نسخاً له فكيف يكون تخصيصاً وهو لا يمنع العمل بالعام ونسخ النص بالقياس لا يصح فبطل قياسه على كفارة القتل.

(س) لو لم يكن عاماً لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص.

(ج) جعل وجوب التحرير جزاء لأثر، فصار ذلك سبباً له فيتكرر المسبب بتكرر السبب، واشترط الملك في الرقبة لا باعتبار التخصيص بل لاقتضاء تحرير الملك، إذ التحرير لا يكون بدون الملك بالحديث. وعدم جواز الزمنة لا

رجل يفهم منه مجيء واحد مبهم مجهول الوصف، وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة، بل هي الدالة على الوحدة من غير دلالة على تعيين الأوصاف، وهذا هو الذي غر الشافعي رحمه الله في ظنها عامة وهو معنى قوله: (وعند الشافعي رحمه الله تعم، حتى قال: بعموم الرقبة المذكورة في الظهار) فإنه يقول: إنّ لفظ رقبة في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرَ رَقَبَةٍ﴾ عامة شاملة للمؤمنة والكافرة، والسوداء والبيضاء، والزمنة والمجنونة، والعمياء والمديرة، وغيرها، وقد خصت منها الزمنة والمديرة ونحوها بالإجماع فأخص أنا

باعتبار التخصيص بل لأن الرقبة أسم غير الهالكة لغة، والزمنة هالكة من وجه لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها أسم الرقبة مطلقاً؛ ولأن التحرير المطلق وهو الإعتاق الكامل لا يكمل فيها هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن في النص فكيف يخص؟ وما ذكر في الفتاوى أن الأمير إذا قال: من أصاب أسيراً فهو له، فأصاب رجل أسيرين أو ثلاثة فهو له لأن صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب لا يرد؛ لأن البحث في النكرة المجردة عن القرينة المقتضية للعموم ولم يوجد ثم، والمستطور في المحصول: أن النكرة في الإثبات لا تفيد العموم إذا كان خبراً، نحو: جاءني رجل، وإن كان أمراً أفادت العموم عند الأكثر. (وإذا وصفت النكرة بصفة عامة تعم، كقوله: والله لا أكلم أحداً إلا رجلاً كوفياً، والله لا أقر بكما إلا يوماً أقربكما فيه)، ولا أتزوج امرأة كوفية، فالمستثنى في هذا كله عام

منها الكافرة بالقياس عليها. ونحن نقول: إن تخصيص الزمنة ليس بتخصيص، بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة، إذ هو فائت جنس المنفعة، والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب، والمذبذبة غير مملوكة من وجه، فلا يتناولها أسم الرقبة ولا ينبغي أن يقاس عليها الكافرة في التخصيص. ولنا في هذا المقام ضابطتان: إحداهما: أن المطلق يجري على إطلاقه. والثانية: أن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل، فالأول: في حق الأوصاف؛ كالإيمان والكفر، والثاني: في حق الذات؛ كالزمانة والعمى. وقال صاحب التلويح: إن هذا النزاع لفظي إذ لا يقول الشافعي بتحرير رقبات في الظهار، وإنما يقول: بتحرير رقبة واحدة فقط. ونحن ما قلنا: إلا بعموم الأوصاف، فسواه إن سمي هذا إطلاقاً، أو عموماً، (وإن وصفت بصفة عامة تعم) هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق، كأنه قال: وفي الإثبات تخص إلا إذا كانت موصوفة بصفة عامة فإنها تعم لكل ما وجدت فيه هذه الصفة، وإن كانت خاصة في إخراج ما عداها، وهذا بحسب العرف والاستعمال، وإلا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر، ولهذا لم تكن عامة إذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة؛ كقولك: والله لا أضرب إلا رجلاً ولدني، فإن الوالد لا يكون إلا واحداً، ولكن هذا الأصل أكثرى لا

لعموم وصفه حتى لم يصّر مولياً في مسئلة الإيلاء : لأنه يمكنه القربان في كل يوم فعدمت علامة الإيلاء فلم يكن مولياً ، (ولهذا إذا قال : أيّ عبيدي ضربك فهو حر فضرّبه انهم يعتقدون) ؛ لأنّ آياً وإن كانت نكرة يراد بها جزء ما يضاف إليه ، قال الله تعالى : ﴿أيكم يأتيني بعرشها﴾ ، والمراد واحد منهم أي أيّ فرد منكم ؟ فدلّ أنّها فرد لكنها وصفت بصفة عامة وهي الضرب فعمت بعمومها ، حتى لو قال أيّ عبيدي ضربته فهو حر فضرّبه لم يعتق إلّا واحد منهم وهو الأول أي إذا كان متعاقباً وإن كان معاً يعتق واحد بغير عينه وإليه الخيار لأنّه أسند الضرب إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تناوّلها ، أي : فتعينت النكرة غير موصوفة فلم يتناول

كلي ، وإلّا فقد تعم بدون الصفة ، كما في قوله : ثمرة خير من جرادة ، وقوله : علمت نفس ما أحضرت ، وعلمت نفس ما قدمت ، وقد تخص بالصفة كما إذا قال : والله لأتزوجن امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة ، ومثل قولك : لقيت رجلاً عالماً (كقوله : والله لا أكلم أحداً إلّا رجلاً كوفياً) مثال لعموم النكرة الموصوفة فإنّ رجلاً كان نكرة في الإثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله : كوفياً ، فيبحث إنّ كلم رجلين ، ولما قال : كوفياً عم جميع رجال الكوفة ، فلا يبحث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة . (وقوله : والله لا أقربكما إلّا يوماً أقربكما فيه) مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأته ، فإنّ قوله : يوماً نكرة موضوعة ليوم واحد فلم يصفه بقوله : أقربكما فيه لكان مولياً بعد قربان يوم واحد لأنّ هذا إيلاء مؤبد وليس مؤقتاً بأربعة أشهر ، حتى تنقص الأشهر الأربعة بيوم ، ولما وصفه بقوله : أقربكما فيه لم يكن مولياً أبداً لأنّ كل يوم يقربها فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة ، فلا يبحث به . (وكذا إذا قال : أيّ عبيدي ضربك فهو حر فضرّبه انهم يعتقدون) مثال ثالث لكون النكرة عامة بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة ؛ فإنّ قوله : أيّ عبيدي ؛ ليس بنكرة نحوية مضافاً إلى المعرفة ولكن يشبه النكرة في الإبهام وصف بصفة عامة وهو قوله : ضربك ؛ فيعم بعموم الصفة فيعتق كل منهم إن ضربوا المخاطب جملة مجتمعين أو متفرقين ؛ بخلاف ما إذا قال : أيّ عبيدي ضربته فهو حر ، بإضافة الضرب

إلا الواحد منهم، ولا يلزم أنه لو قال لعبيده: أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر، فحملوها معاً وهي خفيفة يطيق حملها كل واحد منهم، لم يعتقوا وقد عمهم صفة الحمل لأنه ما وصف النكرة بصفة الحمل مطلقاً بل بحمل الخشبة، وإذا حملوها معاً فكل واحد منهم حمل بعضها، فلم يتصف واحد منهم بحمل الخشبة، فلم يوجد الوصف الذي تعلق العتق به، فلم يعتق واحد منهم، فأما الضرب فيتم من الواحد بفعله وإن ضرب معه غيره، حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا لأن كل واحد منهم حمل الخشبة.

(س) إذا كانت الخشبة حيث لا يطيق حملها واحد عتقوا إذا حملوها، وإنما حمل كل واحد بعضها.

(ج) إذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد، فالمراد به وصف النكرة بأصل الحمل لا بحمل الخشبة، وهذا: لأن مقصوده: إذا كانت بحيث يحملها

إلى المخاطب وجعل العبيد مضروبين، فإنهم لا يعتقدون كلهم إذا ضرب المخاطب جميعهم، بل إن ضربهم بالترتيب عتق الأول لعدم المزاحم، وإن ضربهم دفعة يخير المولى في تعيين واحد منهم، ووجه الفرق على ما هو المشهور أن في الأول وصفه بالضاربة فيعم بعموم الصفة، وفي الثاني قطع عن الوصفية لكونه مسنداً إلى المخاطب دون أي فلا يعم ويصار إلى أحص الخصوص، واعتراض عليه بأنكم إن أردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثاليين من قبيل الوصف لأن أياً موصولة أو شرطية، وإن أردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثاليين حاصل لأنه في الأول وصفه بالضاربة وفي الثاني بالمضروبة؛ ألا ترى أن في قوله: إلا يوماً أقربكما فيه؛ وجد العموم مع أن يوماً وقع مفعولاً فيه لا فاعلاً فينبغي أن يكون في المفعول به كذلك، وأجيب بأن الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوماً وهو مفعول فيه فإنه جزء من الفعل لأنه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلا زمان، وقيل في الفرق بينهما أن في الصورة الأولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم إلى ضربه لأجل عتقه فلا يمكن التخير فيه للمولى بلا مرجح فيعم، بخلاف

واحد إظهار الجلادة في العادة، وإذا إنما يحصل بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل، وإذا كانت بحيث لا يحملها واحد فمقصوده أن تصير الخشبة محمولة إلى موضع حاجته، وإذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم.

(وإذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف لمعنى العهد، أوجبت العموم، حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت على الجمع عملاً بالدليلين،

الصورة الثانية فإنه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له أن يضرهم جميعاً ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم.

(وكذا إذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد أوجبت العموم) يعني كما أن النكرة إذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك إذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدي أوجبت العموم؛ سواء كان العموم للجنس كما ذهب إليه فخر الاسلام وتابعوه، أو للاستغراق كما ذهب إليه أهل العربية وجمهور الأصوليين، وفيه تنبيه على أن العهد هو الأصل في اللازم فما دام يستقيم العهد لا يصار إلى معنى آخر سواء كان عهداً خارجياً أو ذهنياً كما ذهب إليه البعض؛ وقيل عهداً خارجياً فقط فإنه الأصل في التعريف والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة، فإن لم يستقم العهد بأن لم يكن ثمة أفراد معهودة أو لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الأدنى والكل على حسب قابلية المقام، أو على الاستغراق فيستوعب الكل يقيناً؛ كما في قوله تعالى: ﴿ان الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ وقوله: ﴿السارق والسارقة﴾، ﴿والزانية والزاني﴾ وأمثاله (حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت على الجمع عملاً بالدليلين) تفريع على قوله: أوجبت العموم، أي هذا القدر إذا كان دخول اللام في المفرد؛ وأما إذا كان على الجمع فثمره عمومته أنه يسقط معنى الجمع فلا يكون أقله الثلاث، إذ لو بقي جمعاً لم يظهر للام فائدة إذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب أن يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلاثة معمولاً للجنس وما فوقه

فيحنت بتزوّج امرأة إذا حلف لا يتزوّج النساء).

اعلم أنّ لام المعرفة إذا دخلت على فرد لا يحتمل التعريف لمعنى العهد، أوجبت العموم عند الفقهاء والمبرد والجبائي، خلافاً لبعض المتكلمين، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خَسْرٍ﴾ أي: هذا الجنس، والدليل على عمومته استثناء المؤمنين، فالاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، وذا يدل على عموم هذا اللفظ وكذا في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ، وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ أوجبت العموم، ولهذا قلنا: المرأة التي أتزوجها طالق، تطلق كلّ امرأة يتزوجها. وأصل ذلك: أنّ لام المعرفة للعهد، وهو أن يذكر شيئاً ثم يعاوده فيكون ذلك معهوداً قال الله تعالى: ﴿أَنَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ﴾ أي: ذلك الرسول بعينه، وإذا لم يكن في كلامه نكرة سابقة يمكن تعريفها بالألف واللام، حمل على الجنس ليكون تعريفاً له ليقدر معنى العهد، مثل قولك: فلان يحب الدينار أي هذا الجنس؛ لأنه ليس فيه عين معهودة، ولهذا لو قال: أنت الطلاق، أو أنت طالق الطلاق، ونوى الثلاث يقع الثلاث، وإن لم ينو يقع واحدة لأنها أدنى الجنس وهو متيقن، وإن دخلت على الجمع فللعهد إن كان، وإلا فللعوم لصحة الاستثناء، واستدلال أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، «وأمرت أن أقاتل الناس»، وتسليم غيرهما لهما خلافاً للواقفية وأبي هاشم، ويسقط معنى الجمعية، حتى لو

للجمع (فيحنت بتزوّج امرأة واحدة إذا حلف لا يتزوّج النساء) ولو كان معنى الجمع باقياً لما حنت بما دون الثلاثة؛ ومثله قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدِ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ الآية، فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين، وعند الشافعي رحمه الله لا بد أن يصرف إلى الفقراء الثلاثة والمساكين الثلاثة عملاً بالجمع، هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تأمل، ثم إنه لما ذكر إفادة النكرة والمعرفة التعميم، أورد في تقريره بيان ما ورد النكرة والمعرفة في مقام واحد وإن لم يكن ذلك من مباحث العام فقال:

حلف لا يتزوج النساء فتزوج واحدة يحنث؛ لأنها صارت عبارة عن الجنس بسبب الألف واللام عملاً بحرف التعريف والجمعية، بخلاف ما لو حلف لا يتزوج نساء وقد حققناه من قبل.

(والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) لدلالة العهد قال الله تعالى: ﴿فعصى فرعون الرسول﴾ أي: هذا الذي ذكرناه.

(وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى)؛ لأن النكرة تتناول واحداً غير عين، فلو أنصرفت الثانية إلى الأولى لتعينت من وجه فلا تكون نكرة مطلقة.

(والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى)؛ لدلالة العهد قال

(والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) وهذا لا يتصور إلا في التعريف باللام أو الإضافة دون الأعلام ونحوها، فإذا أعيدت باللام كان ذلك إشارة إلى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى الرسول﴾ (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) لأنها لو كانت عين الأولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خلافة.

(والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) لأن اللام يشير إلى معهود مذكور فيما سبق، ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى: ﴿فإن مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً﴾ فإن العسر أعيد معروفاً فيكون عين الأول؛ واليسر أعيد منكراً فيكون غير الأول فعلم أن مع كل عسر واحد يسرين؛ وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما مروياً عن النبي عليه السلام: «لن يغلب عسر يسرين» وقال الشاعر:

(إذا اشتدت بك البلوى ففكر في ألم نشرح)
(فعسر بين يسرين إذا فكرته فافرح)

الله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾، قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما: لن يغلب عسر يسرين؛ لأن اليسر كرر منكراً والعسر كرر معرفاً، وقد روى مرفوعاً أنه عليه السلام خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول: «لن يغلب عسر يسرين». وإنما كان العسر واحداً لأنه لا يخلو، إمّا أن يكون تعريفه للعهد، وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لأن حكمه حكم زيد في قولك: إن مع زيد مالاً إن مع زيد مالاً، وإمّا أن يكون للجنس الذي يعلمه كل واحد فهو هو أيضاً. وأما اليسر فمكرر متناول لبعض الجنس، فإذا كان الكلام مستأنفاً غير مكرر فقد تناول بعضاً غير البعض الأول بغير إشكال.

وقيل: لا يحتمل هذا اللفظ هذا المعنى، كما لا يحتمل قول القائل: إن مع الفارس رجلاً إن مع الفارس رجلاً، أن يكون معه رجحان بل هذا من باب التأكيد، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَّلَى لَكَ فَأَوَّلَى ثُمَّ أَوَّلَى لَكَ فَأَوَّلَى﴾.

وقال فخر الاسلام عندي في هذا المقام نظر لأنه يحتمل أن تكون الجملة الثانية تأكيداً للأولى كما إن قولنا: إن مع زيد كتاباً إن مع زيد كتاباً لا يدل على أن معه كتابين فيكون العسر واحداً واليسر واحداً.

(وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) لأنها لو كانت عين الأولى لتعينت بلا إشارة حرف يدل عليه وهو باطل، ولم يوجد لهذا مثال في النص، وقد جعلوا في مثاله ما إذا أقرّ بألف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بألف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر؛ يكون الثاني غير الأول ويلزمه ألفان، وينبغي أن يعلم أن هذا كله عند الاطلاق وخلوا المقام عن القرائن، وإلا فقد تعاد النكرة معرفة مع الغايرة كقوله تعالى: ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون، أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾ فالكتاب الأول: القرآن؛ والثاني: التوراة والانجيل، وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾، وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى: ﴿وهو الذي

(وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى)؛ لأن في صرف الثانية إلى الأولى نوع تعين فلا يكون نكرة على الإطلاق ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا أقر بمائة درهم في موطن وأشهد شاهدين، ثم أقر بمائة في موطن آخر وأشهد شاهدين، كان الثاني غير الأول. ولو كتب صكاً فيه إقرار بمائة وأشهد شاهدين في مجلس، ثم أشهد شاهدين في مجلس آخر، كان المال واحداً، لأنه حين أضاف الإقرار إلى ما في الصك صار الثاني معروفاً ويتناول ما يتناوله الأول، ولو أقر في مجلس واحد مرتين فالمال واحد استحساناً، لأن للمجلس تأثيراً في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها كلام واحد، فباعتباره يكون الثاني معروفاً من وجه، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: يحمل الثاني على الأول وإن اختلف المجلس بأعتبار العادة فإن الإنسان يكرر الإقرار بمال واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب مع الشك فلاحتمال الإعادة بطريق العادة لم يتعدد المال.

(وما ينتهي إليه الخصوص نوعان: الواحد فيما هو فرد بصيغته، أو ملحق به، كالمرأة والنساء والثلاثة فيما كان جمعاً صيغة ومعنى).

أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ﴿ وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿انما إلهكم إله واحد﴾ وأمثال ذلك، ثم بعد ذلك ذكر المصنف رحمه الله أقصى ما ينتهي إليه التخصيص في العام، وكان ينبغي أن يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفاً على بيان ألفاظه أخره عنها فقال:

(وما ينتهي إليه الخصوص نوعان) أي المقدار الذي لا يتعدى إلى ما تحته نوعان (النوع الأول: الواحد فيما هو فرد) بصيغته: كمن وما والطائفة واسم الجنس المعروف باللام؛ (أو الملحق به) كالجموع المعرفة بلام الجنس فإنها لو خليا عن الواحد أيضاً لفات اللفظ عن مدلوله (كالمرأة والنساء) نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام؛ والنساء جمع لا واحد له محلي بلام الجنس؛

اعلم أنّ الخصوص يصح إلى أن يبقى الواحد فيما هو جنس، سواء كان فرداً صيغة كالرجل والمرأة، أو دلالة كالعبيد والنساء والطائفة يحتمل الخصوص إلى الواحد لما مر أنها صارت جنساً، وأما الجمع صيغة ومعنى، كعبيد ونساء، أو معنى لا صيغة كرهط وقوم فيحتمل الخصوص إلى الثلاثة؛ لأن أدنى الجمع ثلاثة بإجماع أهل اللغة وقد نص عليه محمد في غير موضع وهو قول ابن عباس وأبي حنيفة والشافعي. وقال عمر وزيد ومالك وبعض أصحاب الشافعي: أقل الجمع اثنان واحتجوا بقوله تعالى: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ﴾ إلى قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾، وقوله تعالى في قصة موسى وهارون: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمْعُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَوْبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، وبقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» ولأن في الاثنان اجتماعاً كما في الثلاثة وفي الوصايا والموارث جعل الاثنان حكم الجماعة بالإجماع حتى لو أوصى لأقرباء فلان يكون للإثنين من الميراث ما للثلاثة، والأخوان يحجبان الأم من الثلث إلى السدس بقوله تعالى: ﴿إِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ ويستعمل الاثنان استعمال الجمع في اللغة فيقال: نحن فعلنا في

وينتهي تخصيصهما إلى الواحد البتة (و) النوع (الثاني: الثلاثة فيما كان جمعاً صيغة ومعنى) كرجال ونساء منكرًا مما لم يدخله لام الجنس، ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط، وإنما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها إلى الثلاثة (لأن أدنى الجمع الثلاثة بإجماع أهل اللغة) فلو لم يبق تحته ثلاثة أفراد لفات اللفظ عن مقصوده، وقال بعض أصحاب الشافعي ومالك رحمهما الله: إن أقل الجمع اثنان، فينتهي التخصيص إليه تمسكاً بقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله (وقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» محمول على الموارث والوصايا) فإن في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقاً وحجباً فإن للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات، ويحجب الاخوان للأم من الثلث إلى السدس كالاخوة الثلاثة، والوصية أخت الميراث في كونها استخلافاً بعد الموت، وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض؛

الاثنين كما في الجماعة، ولا خلاف أن الإمام يتقدم إذا كان خلفه آثان والتقدم سنة الجماعة، ولنا: قوله عليه السلام: «الواحد شيطان، والاثنان شيطانان والثلاثة ركب» وهو اسم للجماعة، فقد فصل بين الثنية والجمع في الحكم، ولأن أهل اللغة أجمعوا على أن الكلام ثلاثة أقسام: واحد وثنية وجمع، ثم للوحدان أبنية مختلفة، وكذلك للجمع أبنية مختلفة، وللثنية مثال واحد وله علامة مخصوصة أي: الألف أو الياء والنون، فدل أن الثنية غير الجمع، ولو كان للثنية حكم الجمع لما اختص بصيغة، كما لم يوضع لما زاد على الثلاثة صيغة مختصة لما كانت صيغة الجمع تجمعها؛ ولأن الجمع ينعت بالثلاثة فما فوقها ولا ينعت بالاثنتين فيقال: رجال ثلاثة، ولا يقال رجال آثان، وقد فصلوا بين ضمير الاثنين والجمع فيقال: فعلا وفعلوا، والتفاوت آية التفاوت وأجمع الفقهاء على أن الإمام لا يتقدم على الواحد ولو كان المثنى جمعاً لتقدم الإمام لأن التقدم سنة الجماعة والإمام من الجماعة ولأن الواحد إذا انضم إليه الواحد تعارض الفردان؛ لأن الأول يجذب الثاني إلى نفسه ويجعله فرداً كما هو صيغته، والثاني يجذب الأول إلى نفسه ويجعله جمعاً لوجود الاجتماع، فتعارض الشبهان فلم يبق

فإن أوصى لموالي فلان وله موليان أو لأخوة زيد وله أخوان يستحقان الكل (أو على سنة تقدم الإمام) أي إذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الإمام كما يتقدم على الثلاثة خلافاً لأبي يوسف رحمه الله فإنه عنده يتوسطهما؛ وذلك لأن الإمام محسوب في الجماعة كلها إلا في الجمعة فإن فيها تشترط ثلاثة رجال سوى الإمام خلافاً لأبي يوسف رحمه الله إذ عنده يكفي اثنان سوى الإمام، ولم يذكر المصنف رحمه الله الجواب الثالث الذي ذكره غيره؛ وهو أنه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام؛ فإنه عليه السلام نهى أولاً عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الإسلام وغلبة الكفار، فقال: «الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب» أي جماعة كافية، ثم لما قوى الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات. ثم لما فرغ عن بحث العام شرع في بيان المشترك فقال:

التوحد والجمعية لعدم الرجحان، فبقي قسماً آخر بين الوجدان والجمع وهو
الثنى، وأما في الثلاث فتعارض كل فرد أثنان فترجح جانب الجمعية وسقط
معنى التوحد أصلاً، ولهذا خرج الجواب عما قالوا: إن في الاثنین اجتماعاً كما في
الثلاثة، ولأن الكلام فيما يتناوله لفظ الجمع كرجال النساء، لا في ماهية
الجمع، والشرع جعل الثلاث حدّاً لأعذار كما في شرط الخيار، وقصة الأخيار
كقصة صالح عليه السلام حيث قال الله تعالى: ﴿تمتعوا في داركم ثلاثة أيام﴾
وقصة موسى وصاحبه عليهما السلام، ولو كان الاثنان جمعاً لما جاز التجاوز عن
الاثنین لأنّ ما وراءه أقل الجمع يشارك بعضه بعضاً. وقوله عليه السلام:
«الاثنان فما فوقهما جماعة» محمول على الموارث والوصايا، أو على سنة تقدم
الإمام في الجماعة أنه يتقدّم على الاثنین كما يتقدم على الجماعة، وقيل: إنه عليه
السلام نهى عن السفر إلّا مع الجماعة في ابتداء الإسلام فلما ظهرت قوّة
المسلمين بين أنّ الاثنین فما فوقهما جماعة في جواز السفر، وأما في الموارث
وآستحقاق الاثنین الثلثین ليس بالنص الوارد بصيغة الجماعة وهو قوله تعالى:
﴿فلهن ثلثا ما ترك﴾ إنّما هو للثلاث فصاعداً وإنّما آستحقاق الاثنین للثلثین
بقوله تعالى: ﴿فإن كانتا الاثنین فلهما الثلثان مما ترك﴾ أو بإشارة قوله تعالى:
﴿للذكر مثل حظ الاثنین﴾ فإن نصيب الابن مع الابنة الثلثان، فثبت به أنّ
ذلك حظ الاثنین وما بعده لبيان أنّهنّ وإن كنّ أكثر من اثنتين لا يكون لهنّ
سوى الثلثین عند الانفراد والحجب بالأخوين عرف باتفاق الصحابة رضي الله
عنهم، ألا ترى أنّ ابن عباس قال لعثمان: «الأخوة في لسان قومك لا يتناول
الاثنین، فقال: نعم ولكني لا أستجيز أن أخالفهم فيما رأوا» ولأن الحجب مبنيّ
على الارث؛ لأنه لا يتصور بدونه، والاسم يتناول الثنى مجازاً فألحق به،
والوصية تبنى على ارث أيضاً؛ لأنها أخت الميراث، إذ كل واحد منهما خلافة
ثبتت بعد الموت، وقوله: الإمام يتقدم على الاثنین، قلنا: لأنّ الجماعة تكمل
بالإمام فيكون الكل جمعاً والتقدم سنة الجماعة لا أن يكون خلف الإمام جماعة،
ولهذا شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الإمام لما أنّ الجماعة فيها شرط سوى الإمام

بإشارة قوله تعالى: ﴿فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ وقد حققناه في شرح النافع، والخصم يطلق على الواحد والجمع كالصنف، والمراد بالآية الثانية: حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم، وبالثالثة: موسى وهارون وفرعون، وبالرابعة: الدواعي المختلفة بطريق إطلاق أسم المحل على الحال، وهذا لأنها لما خالفتا أمر الرسول عليه السلام وقع في قلبهما دواعي مختلفة وأفكار متباينة؛ ولأن أكثر أعضاء الإنسان زوج فألحق الفرد بالزوج لعظم منفعته، وقد جاء في اللغة قلباً كما وقوله: نحن فعلنا لا يصح إلا من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره على أن جعله تبعاً لنفسه فلم يحسن أن تفردا بصيغة ويجوز أن يقول الواحد: فعلنا كذا وأمرنا بكذا، وهذا لا يدل على أن الجمع يتناول الفرد حقيقة، وظن بعض أصحابنا أن أدنى الجمع آثان عند أبي يوسف على قياس مسألة الجمعة وليس كذلك، فالجمع الصحيح عنده ثلاثة إلا أنه جعل الإمام من جملة الجماعة وقالوا: الشرط في الجمعة الإمام والجماعة فلم يكن الإمام محسوباً من الجماعة فيشترط ثلاثة سواه.

(وأما المشترك: فما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل، كالقرء للحيض والطمهر) إذا كان اسماً لا مصدرأ، وكالعين فإنه: أسم للنظر، وعين

(وأما المشترك فما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل) أراد بالأفراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط؛ وهو يخرج الخاص، وقوله: مختلفة الحدود، يخرج العام على ما مر، وقوله: على سبيل البدل؛ لبيان الواقع أو احتراز عن قول الشافعي رحمه الله انه على سبيل الشمول كما سيأتي، وقيل إنه احتراز عن لفظ الشيء فإنه بأعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك؛ وبأعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي (كالقرء للحيض والطمهر) فإنه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان، وقد أوله الشافعي رحمه الله بالطمهر؛ وأبو حنيفة رحمه الله بالحيض كما عرفت.

الشمس، والميزان، وعين الركية، وعين الماء، وللقند من المال، وللشيء المتعين في نفسه، وكالمولى للمعتق والمعتق، والصريم: الليل والصبح، والبين: فإنه للفراق، والوصل، شعر:

فوالله لولا البين لم يكن الهوى ولولا الهوى ما حن للبين ألف
وهو مأخوذ من الاشتراك فتشترك فيه الأسماء، لو وضع اسم العين بإزاء لفظ الشمس والينبوع أو المعاني لو وضع بإزاء معنى الشمس ومعنى الينبوع، ورد قول من أحاله زاعماً بأنه منشأ المفاصد، ومخل بالمقاصد، فالمقصود من وضع الأسماء التمييز بين الموجودات فلو وضعوا اسماً واحداً للشيء ولضده لم يظهر فائدة وضع الأسماء وهو الإفهام بأن ذكر الشيء مبهماً قد يكون غرض المتكلم حيث لا يعلم التفصيل، أو يكون ذكره مصرحاً مفسدة، ألا ترى إلى قول الصديق: «هو رجل يهديني السبيل» حين سألته كافر عن رسول الله عليه السلام وقت ذهابهما إلى الغار أنه من هو؟ ولأن العاقل إذا كان غرضه إعلام السامع بالمخبر به دون المخبر يقول: أخبرني رجل بكذا، وإذا أراد إعلامه بهما يقول: أخبرني فلان ابن فلان، فدل أن الإبهام مقصود كالإفهام والوضع تبع غرض المتكلم ولأنه قد تضع قبيلة اسماً لمعنى ثم تضع قبيلة أخرى ذلك الاسم لمعنى آخر، ثم يشتهر الأوضاع فيقع الاشتراك، وقول من أوجه ظاناً بأن الألفاظ متناهية؛ لأنها تركبت من حروف متناهية، والمعاني غير متناهية؛ لأن أحد أنواع المعاني العدد وهو غير متناه، فلو وزعت على المعاني لزم الاشتراك بأن تناهي الشيء لا يستلزم تناهي ما يتركب منه، وأن المعاني إن لم تكن متناهية فالمقصود بالوضع وهو ما تكثر الحاجة إلى التعبير عنه متناه، وأن ما لا يكون كذلك يجوز خلواً للغة عنه، فكان الحق جوازه وهو واقع في القرآن لقوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء، والليل إذا عسعس﴾ فإنه مشترك بين أقبل وأدبر، وخالف ابن داود متشبهاً بأنه لو وقع مبيناً يطول الكلام بلا طائل، ولو وقع غير مبين يكون عبثاً.
ولنا: أنه يقع مبيناً بقرائن لفظية، تفيد اللفظ فصاحة، والمعنى وثاقة، وبقرائن معنوية يتضح باستنباطها ذكاء المكلف وينال به مرتبة الاجتهاد.

وحكمه: التوقف فيه بشرط التأمل، ليرجح بعض وجوهه للعمل به لأنّ المشترك يحتمل الإدراك بالتأمل في صيغة اللفظ برجحان بعض الوجوه كما قلنا في القرء: بأنّه ينبيء عن الجمع، بدليل المقرأة والقرى لاجتماع الماء والناس، والاجتماع في الحيض لا في الطهر، أو عن الانتقال، والدم ينتقل من الداخل إلى الخارج، وبالنظر في السباق فإنّ الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره والطلاق المسنون في الطهر فلو حمل على الإطهار لانقضت العدة بقرءين، وبعض الثالث، ولو حمل على الحيض تنقضي عدتها بثلاث حيضات كوامل لأنّه إذا طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة من العدة ويحتسب الطهر الذي طلقها فيه عند الشافعي والسياق فيه عرف أنّ قوله تعالى: ﴿أحلنا دار المقامة﴾ من الحلول ﴿من الحلول﴾، وقوله: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث﴾ من الحل وفي أمر خارج: نقلي كقوله عليه السلام: «طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان، وعدتها نصف عدة الحرة» وعقلي كقولهم: الحيض هو المعروف والعدة للتعرف.

وهذا بخلاف المجمع فإنّه لا يدرك المراد به إلّا ببيان من المجمع لمعنى زائد ثبت شرعاً على المعنى اللغوي كالربا، فنفس الربا وهو الزيادة غير محرم، فإن البيع وضع للاسترباح ولكن المراد فضل خال عن العوض المشروط في العقد، ومعلوم أنّه بالتأمل في صيغة اللفظ لا يعرف هذا بل بالشرع. أو لانسداد باب الترجيح لغة كقوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاد﴾ فإن الحق مجمل لم يدر أنه خمس أو عشر أو غير ذلك، وكالتاهل فهو للعطشان والريان لغة، فإذا تكلم به من غير سبق قرينة كان مجملاً لانسداد باب الترجيح لغة،

(وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليرجح بعض وجوهه للعمل به) يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتأمل لأجل ترجيح بعض الوجوه لأجل العمل لا للعلم القطعي؛ كما تأملنا في القرء بعدة أوجه: أحدها: بصيغة ثلاثة، والثاني: بكون أقل الجمع ثلاثة على ما مر، والثالث: بأنّه بمعنى الجمع

فوجب الرجوع فيه إلى بيان المجلد . (ولا عموم له) عندنا خلافاً للشافعي والقاضي أبي بكر والجبائي .

لهم أنّ الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ وأريد بها المعنيان وهما مختلفان .

ولنا أنه إن لم يكن موضوعاً للمجموع، فلا يجوز استعماله فيه، وإن كان موضوعاً له وهو موضوع أيضاً لكل واحد من الأفراد، فاللفظ دائر بين كل واحد من المفردين وبين المجموع، فيكون الجزم بإفادته للمجموع دون كل واحد من المفردين ترجيحاً لأحد الجائزين على الآخر بلا مرجح؛ ولأنّ الأمة اجتمعت على أن لا عموم لقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ بل المراد: الحيض أو الاطهار؛ ولأنّ السبب الأكثر في وقوع المشترك وضع القبيلتين فاستحال عمومهما؛ لأنّ كل واحد لم يضعه إلا لواحد؛ ولأنّ العام ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول فاستحال أن يكون المشترك عاماً، لأنّه يتناول أفراداً مختلفة الحدود، والمراد بالصلاة: المعنى المشترك بينهما هو العناية بحال النبي عليه السلام إظهاراً لشرفه، والعناية من الله تعالى رحمة، ومن الملائكة استغفار، ومن الأمة دعاء

والانتقال والمجتمع هو الدم في أيام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في أيام الحيض، وتحقيقه أن الحيض إن كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل، وإن لم يكن جامعاً بخلاف الطهر فإنه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل، وإن كان أيام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال؛ بخلاف أيام الطهر فإنها ليست بمحل الانتقال وإن كانت محلاً للاجتماع في بادئ الرأي، وقد أوضحت ذلك في التفسير الأحدي وههنا لا يسعه المقام (ولا عموم له) أي للمشارك عندنا فلا يجوز إرادة معنييه معاً وقال الشافعي رحمه الله: يجوز أن يراد به المعنيان معاً كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ فالصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار؛ وقد أريداً بلفظ واحد وهو قوله: يصلون، ونحن نقول سبقت الآية لأيجاب اقتداء

وصلوات عليه، أو يقدر خبر لدلالة ما يقارنه عليه، ولهذا قلنا لو أوصى بثلاث ما له لمواليه، وله موال أعفقوه وموال أعتقهم، تبطل الوصية؛ لأن الاسم مشترك، ويحتمل أن يراد به المولى الأعلى مجازة على إنعامه وشكراً لإحسانه قال عليه السلام: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»، ويحتمل أن يراد به الأسفل زيادة للإنعام ترهماً قال عليه السلام: «من أتى بالمبرة فليتم»، ولم يدخل النوعان تحت الاسم، لأنه لا عموم للمشارك، وبطل التعيين لأن مقاصد الناس مختلفة فيكون المراد أحدهما وهو مجهول، فبطلت الوصية لجهالة الموصى له إذ التملك من المجهول باطل.

(س) لو حلف لا يكلم موالى فلان، يتناول يمينه الأعلى والأسفل وأيهما كلم حث.

(ج) اليمين تناولت أحدهما لما كان مجهولاً فيحث بكلام أيهما وجد، كما لو حلف لا يكلم أحد هذين؛ وهنا لو أوصى لأحد هذين تبطل الوصية والأصل عدم الاشتراك، ونعني به: أن اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه، كان الأغلب على الظن عدم الاشتراك. وهذا؛ لأن الكلمات في الأكثر مفردة لا مشتركة بدليل الاستقراء وهو دليل الرجحان ولأن الاشتراك يخل بالفهم، وربما يوقع في الغلط

المؤمنين بالله والملائكة؛ ولا يصلح ذلك إلا بأخذ معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه؛ فيكون المعنى: إن الله وملائكته يعتنون بشأنه يأبى الذين آمنوا اعتنوا أيضاً بشأنه؛ وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء، وتحرير محل النزاع أنه هل يجوز أن يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على أن يكون مراداً ومناطقاً للحكم أم لا؟ فعندنا لا يجوز ذلك لأن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره، فأعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب إرادته خاصة؛ وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب إرادته خاصة فيلزم أن يكون كل منهما مراداً وغير مراد؛ فلا يكون ذلك إلا بأن يراد أحد المعنيين على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسبه؛ فيكون جمعاً بين

ويفوت الغرض بتعذر الاستكشاف لمهابة القائل واستنكاف السامع عن السؤال؛ ولأنّ الحاجة إلى وضع الألفاظ المفردة ضرورية دون المشتركة لحصول التعريف على طريق الإبهام بالترديد فكانت أرجح.

(وأما المؤول: فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي). مأخوذ من: آل يؤول إذا رجع، وأولته إذا رجعت وصرفته، لأنك متى تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه إلى شيء معين، فقد أولته إليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي، قال الله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾ أي: عاقبته، وهذا بخلاف المجمل إذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل، فإنه يسمى مفسراً أي: مكشوفاً كشفاً لا شبهة فيه، لأنه عرف بدليل قاطع مأخوذ من قولهم: أسفر الصبح إذا أضاء وظهر ظهوراً منتشراً لا شبهة فيه، وسفرت المرأة عن وجهها أي: كشفت وجهها، فيكون التفسير مقلوباً من السفر كجذب وجبذ وطمس وطسم، ومنه قوله عليه السلام: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»، رواه العشرة المبشرة بالجنة أي: قطع القول بأن المراد هذا برأيه فكأنه نصب نفسه صاحب الوحي، وبه يتضح خطأ المعتزلة في قولهم: إن كل مجتهد مصيب؛ لأنّ الثابت بالاجتهاد الإصابة بغالب الرأي، فمن قال: إنه يدرك به الحق قطعاً فهو داخل فيمن تناوله الخبر، والمؤول داخل في قسم النظم وإن تبين المراد من المشترك بالرأي لأنه بعد ما ظهر المراد بالرأي يثبت الحكم بنفس الصيغة كأنه كان في الأول لهذا المعنى، ألا ترى أن

الحقيقة والمجاز وهو باطل، وعنده يجوز ذلك بشرط أن لا يكون بينهما مضادة، فإذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع، وكذا لا تجوز إرادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق، وتحقيق كل ذلك في التلويح. ثم ذكر المصنف بعده المؤول فقال:

(وأما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) يعني أن المشترك ما دام لم يترجح أحد معنيه على الآخر فهو مشترك؛ وإذا ترجح أحد

النص المجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد يضاف الحكم إلى النص لا إلى الخبر، فكذا هنا بعد البيان بالرأي يضاف الحكم إلى الصيغة لا إلى الرأي.

(وحكمه: العمل به على احتمال الغلط) لأنه ثابت بالرأي وذا لا ينفك عن احتمال الغلط.

بيان القسم الثاني:

(أما الظاهر: فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته).

معنييه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولاً، وإنما عد من أقسام النظم وإن حصل بفعل التأويل لأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة فكأن النص ورد بهذا، وإنما قيد بقوله: من المشترك؛ لأن المراد ههنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك، وإلا فالخفي والمشكل والمجمل إذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مؤولاً أيضاً؛ ولكنه من أقسام البيان، والمراد بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد أو القياس أو نحوه؛ فلا يقال: إنه لا يشمل ما إذا حصل التأويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط، ثم الترجيح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة، وقد يكون بالتأمل في السياق كما قلنا في القرء بالنظر إلى نفسه وبالنظر إلى ثلاثة؛ وقد يكون بالنظر إلى السياق كما في قوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث﴾ عرف أنه من الحل، وفي قوله: ﴿أحلنا دار المقامة﴾ عرف أنه من الحلول.

(وحكمه العمل به على احتمال الغلط) أي حكم المؤول وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال أنه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر، والحاصل أنه ظني واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده. ثم شرع في التقسيم الثاني فقال:

(وأما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته) أي لا يحتاج إلى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها ولا يزداد على الصيغة شيء آخر من السوق ونحوه كما في النص؛ فخرج هذا كله من قوله: بصيغته؛ لكن يشترط في هذا كون

وهو مأخوذ من الظهور وهو: الوجود والانكشاف.
(وحكمه: وجوب العمل بالذي ظهر منه.
وأما النص: فما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في التكلم لا في نفس الصيغة).

مأخوذ من قولهم: نصبت الدابة إذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته، وسمي مجلس العروس منصة لزيادة ظهوره على سائر المجالس بنوع تكلف اتصل به، فكذا الكلام بالسوق للمقصود يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة بنفسه.

السامع من أهل اللسان، وفي ازدياد لفظ الكلام إشارة إلى أن هذا التقسيم مما يتعلق بالكلام كالرابع كما أن الأول والثالث يتعلق بالكلمة، والمراد من الظهور في قوله: ما ظهر؛ الظهور اللغوي فلا يراد أن هذا تعريف الشيء بنفسه.

(وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه) على سبيل القطع واليقين؛ حتى صح إثبات الحدود والكفارات بالظاهر لأن غايته أنه محتمل المجاز وهو احتمال غير ناشئ من دليل فلا يعتبر.

(وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من التكلم لا في نفس الصيغة) يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب أن التكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة، والمشهور فيما بين القوم أن في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مبانة؛ فإذا قيل: جاءني القوم؛ كان نصاً في مجيء القوم، وإذا قيل: رأيت فلاناً حين جاءني القوم؛ كان نصاً في الرؤية ظاهراً في مجيء القوم، ولكن ذكر في عامة الكتب أن الظاهر أعم من أن يشترط فيه السوق أو لا؛ والنص يشترط فيه السوق البتة، وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم؛ فإن بعضه أولى من بعض بحيث يوجد الأدنى في الأعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقاً.

(وحكمه: وجوب العمل بما وضع على احتمال تأويل هو في حيز المجاز).

وليس لهذا النص لفظ يعلم به، ولكنه يظهر ويعلم من نفس تصرف المتكلم بأن ساق الكلام له، ونظيرهما قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ فإنه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا، حيث يفهم بسماع الصيغة من غير قرينة نص في التفرقة بين البيع والربا.

حيث سيق لذلك؛ لأنهم كانوا يدعون المماثلة بينهما كما قال الله تعالى: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا﴾ فقال الله رداً عليهم: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ أي: الحل والحرمة ضدان فأنى يتمثلان؟ وقوله: ﴿فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فإن أول الآية: ﴿وإن خفتم أن لا تنقضوا في اليتامى﴾ أي: لا تعدلوا القصور شهوتهن وقلة رغبتهم فيكم، فأنكحوا من غيرهن ما طاب لكم، أي: ما حل لكم من النساء؛ لأنّ منها ما حرم كاللّاتي في آية التحريم. والواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى: أو، فهذه الآية ظاهرة في تجويز نكاح ما طاب من النساء لأنه يفهم بمجرد سماع الصيغة نص في بيان العدد لأنه سيق لذلك، فإنه تعالى بدأ بذكر أول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه، ثم أعقب ببيان ما ليس بعدد وعقله بخوف الجور والميل بقوله: ﴿فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة﴾ ولأنّ جواز النكاح عرف قبل ورود هذه الآية

(وحكمه: وجوب العمل بما وضع على احتمال تأويل هو في حيز المجاز) أي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضع منه مع احتمال تأويل كان في المعنى المجاز؛ وهذا التأويل قد يكون في ضمن التخصيص بأن يكون عاماً يحتمل التخصيص، وقد يكون في ضمن غيره بأن يكون حقيقة تحتل المجاز فلا حاجة إلى أن يقال على احتمال تأويل أو تخصيص كما ذكره غيره، ولما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه أولى بأن يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية.

بنصوص آخر، وبفعل النبي عليه السلام، لكن العدد لم يكن مبيناً فينبه هذه الآية.

(س) هلاً قلت: إنه نص فيها أو بالعكس؟.

(ج) لأن الإباحة عرفت بنصوص آخر فيكون الحمل على ذلك حملاً للكلام على الإعادة لا على الإفادة.

(س) إنما يصح هذا أن لو كان هذا لاحقاً وما هو المبيح للنكاح سابقاً.

(ج) المبيح إن كان سابقاً فظاهر، وكذا إن لم يكن، لأنه يلزم التكرار بذلك إن لم يلزم بهذا.

(س) إن لم يلزم التكرار من حيث النص، يلزم التكرار من حيث الظاهر.

(ج) الأول أهم لأنه تكرر في المقصود، ثم الأول يوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً وكذا الثاني، إلا أن الثاني أحق منه عند التعارض، لأن الكلام إذا سيق للمقصود، كان أبين وضوحاً بالنسبة إلى ما لم يسق له، فكان أولى عند تعارضهما.

(وَأما المفسر: فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص).

وهو مأخوذ مما بينا. وقيل: المفسر المكشوف معناه الذي وضع الكلام له كشفاً لا شك فيه، سواء كان الكشف من حيث النص بأن لا يكون محتملاً إلا

(وَأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص) سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بأن كان مجملًا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام أو بقوله فصار مفسراً، أو بإيراد الله تعالى كلمة زائدة ينسب بها باب التخصيص والتأويل كما سيأتي.

وجهاً واحداً ولكنه كان خفياً، لكون اللغة غريبة فصار مكشوفاً بالبيان كالهلوع، أو يكون بقرينة من غير الصيغة فيتبين به المراد بأن كان ظاهراً، ولكنه يحتمل محملاً آخر بدلالة تقوم فأنقطع به احتمال التأويل إن كان خاصاً، واحتمال التخصيص إن كان عاماً، ولم يبق له محمل مثل قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ فالملائكة: اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص، فلما فسر به بقوله: ﴿كلهم﴾ انقطع هذا الاحتمال، لكنه بقي احتمال الجمع والتفرق، فأنقطع احتمال تأويل التفرق بقوله: ﴿اجمعون﴾ (وحكمه: وجوب العمل به على احتمال النسخ) لا على احتمال التخصيص والتأويل. وهذا النص الذي تلونا إنما لا يحتمل النسخ لكونه إخباراً، والنسخ فيه لا يكون؛ لأنه يصير بمعنى البداء، لا لأنه مفسر.

(وأما المحكم: فما أحكم المراد به احتمال النسخ والتبديل).
 مأخوذ من قولهم: بناء محكم أي: متقن مأمون الانتقاض.
 (وحكمه: وجوب العمل به من غير احتمال، وذلك مثل قوله تعالى:

(وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ) أي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال أن يصير منسوخاً، وهذا في زمن النبي عليه السلام؛ فأما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ.

(وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) تعدية عن ههنا بتضمين معنى الامتناع؛ أي أحكم المراد به حال كونه ممتنعاً عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكماً لعينه؛ أو بوفاة النبي ﷺ ويسمى محكماً لغيره، ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيهاً على أن المحكم ما ازداد وضوحاً على المفسر بشيء وإنما ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم احتمال النسخ، فمراتب الظهور قد تمت على المفسر.

(وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال) لا احتمال التأويل

﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ لأنه علم بالعقل أنه وصف قديم فلا يزول لأن

والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو أتم القطعيات في افادة اليقين، ثم شرع في بيان أمثلة كل هؤلاء فقال:

(كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) هذا مثال الظاهر والنص فإنه ظاهر في حق حل البيع وحرمة الربا نص في بيان التفرقة بينهما، لأن الكفار كانوا يعتقدون حل الربا حتى شبهوا البيع به فقالوا إنما البيع مثل الربا؛ فرد الله عليهم: وقال: كيف يكون ذلك ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فإنه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لأنه سيق الكلام له كما سيأتي.

(وقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا ابليس﴾) مثال للمفسر؛ فإن قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم، لكنه يحتمل التخصيص أي سجود بعض الملائكة؛ بأن يكون الملائكة عاماً مخصوص البعض، ويحتمل التأويل بأن سجدوا متفرقين أو مجتمعين؛ فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التأويل بقوله أجمعون فصار مفسراً؛ ولا يقال أنه يبقى احتمال كونهم متحلقين أو متصفين لأنه لا يضر في بيان التعظيم على أنا لا ندعي أنه مفسر من جميع الوجوه بل من بعضها؛ وكذا لا يقال إنه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسراً؛ لأن الاستثناء ليس من قبيل التخصيص؛ ولا مضراً لكون الكلام مفسراً على أنه استثناء منقطع أو مبني على التغلب، وكذا لا يقال إنه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي أن يكون مثلاً للمحكم لأن أصل هذا الكلام كان محتملاً للنسخ، وإنما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبراً فلا ضير فيه، ولهذا قال في التوضيح؛ إن الأولى في منال المفسر هو قوله تعالى: ﴿وقالتوا للمشركين كافة﴾ لأنه من أحكام الشرع، بخلاف قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة﴾ فإنه من الأخبار والقصص.

(وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾) مثال للمحكم لأنه نص في

القدم ينافي العدم، ولهذا سمي الله تعالى المحكمات أم الكتاب؛ لأنها أصل تحمل التشابهات عليها وترد إليها، ألا ترى أننا صرفنا الآي التي ظاهرها يوهم المكان إلى ما يليق به تعالى تحامياً عن التشبيه؛ لأن قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ يقتضي نفي المماثلة بينه وبين شيء ما، والمكان والتمكن فيه متماثلان من حيث القدر، إذ حقيقة المكان قدر ما يتمكن فيه التمكن لا ما فضل عنه، فكانت هذه الآية نافيةً للمكان وهي محكمة لا تحتمل تأويلاً. (ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى) أي: التفاوت الذي بيننا بين هذه الأسامي إنما يظهر أثره عند التعارض ليرجح الأقوى على الأدنى وبصير الأدنى متروكاً بالأعلى، فالنص يترجح على الظاهر، والمفسر عليهما، والمحكم على الكل، أما الكل فيوجب ثبوت ما أنتظمه يقيناً، حتى صح إثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما صح بغيره.

فمثال تعارض النص مع الظاهر قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ مع قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، فقال

مضمونه فلم يحتمل التأويل والنسخ إذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات، ولما لم يكن هذا من أحكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا أيضاً إن الأولى في مثال المحكم قوله عليه السلام: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» لأنه من باب الأحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت أو تأبيد ثبت نصاً. (ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى) يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الأربعة في الظنية والقطعية لأن كلها قطعية وإنما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالأعلى دون الأدنى؛ فإذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص؛ وإذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر؛ وإذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم، ولكن هذا التعارض إنما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لأن التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزيد لأحدهما، وههنا ليس كذلك، مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى:

صاحباً أبي حنيفة رحمه الله: الآية الأولى نصٌ في أن مدّة الرضاع مقدّرة بحولين، والثانية ظاهرة بأنّها ثلاثون شهراً لأنّها سيقت لبيان منّة الوالدة على الولد بدليل أول الآية: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً﴾ فترجحت الأولى على الثانية. وقال أبو حنيفة بالنص المقيد بحولين محمول على استحقاق الأجر؛ لأنّ المطلقة إذا طلبت أجره الرضاع بعد حولين لا يجبر الزوج على الإعطاء ولو وقع ذلك في الحولين يجبر على الإعطاء.

ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة» مع قوله: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة» فالأول يحتمل التأويل لأنّه يقال: آتيت لصلاة الظهر أي لوقتها، فحملنا النص على المفسر، ومثاله من مسائل أصحابنا ما ذكر محمد في إقرار الجامع: رجل قال لآخر: لي عليك ألف درهم فقال الآخر: الحق أو الصدق أو اليقين، كان إقراراً، ولو قال: البر أو الصلاح لم يكن إقراراً، ولو قال: البر الحق، أو البر الصدق، أو البر اليقين، أو الصلاح، كان إقراراً، ولو قال: الصلاح الحق، أو الصلاح الصدق، أو الصلاح اليقين، كان ردّاً لكلامه ولا يكون إقراراً؛ لأنّ الحق والصدق واليقين من صفات الخبر، يقال خبر حق أو صدق أو يقين، وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له، وهي دلالة الوجود للمخبر عنه، فإذا ذكره في موضع الجواب كان جواباً وتصديقاً فكأنّه قال: ادّعت الحق ادّعت الصدق إلى

﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم﴾ مع قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فان الأول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الأربعة فينبغي أن تحل الزائدة عليها، والثاني نص في أنه لا يجوز التعدي عن الأربعة لأنه سيق لأجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقتصر عليها، وقيل الأول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لأنه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص ويجب المال. ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة» مع قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة»

آخره وقد يحتمل الابتداء مجازاً، أي: قل الحق لا الكذب. والبر: أسم موضوع لكل نوع من الإحسان سواء كان قولاً، أو فعلاً، ولا يختص بالجواب فصار كالمجمل، فلم يصلح جواباً بنفيه، فإذا قارنه ما هو ظاهر في الجواب وهو الحق أو اليقين أو الصدق، حمل المحتمل على الظاهر فيكون إقراراً. وأما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال ولا يستعمل في الأقوال لا مفرداً ولا تبعاً لغيره وهو محكم في أنه لا يصلح جواباً، فإذا ضم إليه النص حمل النص المحتمل على المحكم الذي لا يحتمل، ولم يكن تصديقاً بل جعل رداً لكلامه بابتداء أمر له باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة. (وما قلنا: فيما إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه متعة) لا نكاح؛ لأنّ التزوّج نص في النكاح، فكان محتملاً أن يراد به المتعة

فان الأول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلاة أداء كان أو قضاء فرضاً كان أو نفلاً؛ لكنه يحتمل تأويل أن يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدي به ما شاءت من فرض ونفل، والثاني مفسر لا يحتمل التأويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحاً؛ فإذا تعارض بينهما يصار إلى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلاة مرة واحدة، والشافعي رحمه الله لم يتنبه لهذا فعمل بالحديث الأول.

ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ مع قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة لأنها صاروا عدلين حينئذ، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأييد فيه صريحاً، فإذا تعارض بينهما يعمل على المحكم، هكذا في كتب الأصول، وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التبع، ثم إن المصنف ذكر مثلاً لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريغ فقال (حتى قلنا إنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه متعة) يريد أن قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تأويل أن يكون نكاحاً إلى أجل فيكون متعة، وقوله إلى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل إلا كونه متعة فيحمل على المتعة، ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لأن قوله: إلى شهر متعلق، بقوله:

مجازاً، وقوله: إلى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح، إذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال، فإذا اجتمعاً رجّحنا المفسر وحملنا النص عليه.

ولهذه الأربعة أربعة أضداد تقابلها. ف ضد الظاهر، الخفي، وضد النص، المشكل. وضد المفسر، المجمل. وضد المحكم، المتشابه.

(وأما الخفي: فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب)، يقال اختفى فلان أي: أستتر في مصيره بعارض حيلة صنعها من غير تبدل في نفسه واختلاط بين أشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب.

(س) الخفي لما كان ضد الظاهر، وهو: ما ظهر المراد منه بصيغته، وجب أن يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة تحقيقاً للمقابلة.

(ج) لما كان ظهور الظاهر بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة، إذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة لازداد الخفاء من الظهور.

نزوّج، وليس كلاماً مستقلاً بنفسه حتى يكون مفسراً يصلح معارضاً له فكأنه أراد أن هذا الكلام دائر بين كونه نكاحاً وبين كونه متعة فرجحت المتعة. ثم بعد الفراغ عن بيان الأقسام الأربعة شرع في مقابلاتها فقال:

(وأما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب) يعني أن الخفي اسم لكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة إذ لو كان منشؤه الصيغة لكان فيه خفاء زائد؛ ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلاً للظاهر الذي فيه أدنى ظهور؛ فإن كلاً من هؤلاء مترتب في الخفاء ترتب الأصل في الظهور؛ فإذا كان في الظاهر أدنى ظهور فلا بد أن يكون في الخفي أدنى خفاء؛ وهكذا القياس فلا ينال مراده إلا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيئة، ثم في قوله: بعارض غير الصيغة مسامحة؛ والأظهر أن يقول: بعارض من غير الصيغة؛ كما في عبارة شمس الأئمة الحلواني، وقوله: لا ينال إلا بالطلب؛ ليس قيداً احترازياً بل بيان للواقع وتأكيد للخفاء.

(وحكمه : النظر فيه ليعلم أن اختفاء لمزية أو نقصان فيظهر المراد به كآية السرقة في حق الطرّار والنباش) فإنها ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر خفية في حق الطرّار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به، وتغاير الأسامي يدل على تغاير المسميات؛ لأنها وضعت دليلاً على المسميات، فالأصل: أن كل اسم له مسمى على حدة فأشبه الأمر أن اختصاصهما باسم آخر لنقصان في معنى السرقة أو لزيادة فيها فتأملنا فوجدنا الاختصاص في الطرّار للزيادة فقلنا: إنه داخل تحت آية السرقة، وفي النباش للنقصان فقلنا: أنه غير داخل فيها. وهذا لأن الخلل في النباش تمكن في نفس السرقة، والمملوكية، والمالية، والحرز، والمقصود. أما في غير الأول فقد حققناه في الكافي، وأما فيه فلأن السرقة: أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه، لكنه أنقطع حفظه بعارض نوماً وغيره، والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه، وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد، وكذلك اسم السرقة يدل على خطر المأخوذ لأن السرقة قطعة

(وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاء لمزية أو نقصان فيظهر المراد به) أي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الأول ليعلم أن اختفاء لأجل زيادة المعنى فيه على الظاهر؛ أو نقصانه فيه؛ فيحنثذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قط (كآية السرقة في حق الطرّار والنباش) فإن قوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق؛ خفي في حق الطرّار والنباش لأنها اختصا باسم آخر غير السارق في عرف أهل اللسان فتأملنا فوجدنا أن اختصاص الطرّار باسم آخر لأجل زيادة معنى السرقة؛ إذ السرقة هو أخذ مال محترم محرز خفية، وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعثره، واختصاص النباش به لأجل نقصان معنى السرقة فيه لأنه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد للحفظ فعدينا حكم القطع إلى الطرّار لأجل الزيادة فيه بدلالة النص، ولم نعد إلى النباش لأجل النقصان فيه؛ ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا؛ وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وإن لم يوجد بالحافظ، وهذا كله

من الحرير وأسم النباش ينبيء عن ضده وهو الهوان؛ لأن النباش تحت التراب والتعدية بمثله لا تصح خصوصاً فيما يدرأ بالشبهات. وأما الطرار فإنما أختص به لفضل في جنايته وحذق في فعله لأن الطرار أسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعترته، وهذه مسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود بمثله في نهاية الصحة والسداد؛ لأنه إثبات حكم النص بالطريق الأولى.

(وأما المشكل: فهو الداخل في أشكاله). وأمثاله كما يقال: أحرم أي: دخل في الحرم، وأشتى أي: دخل في الشتاء. وهذا فوق الخفي فلا ينال مجرد الطلب، بل بالتأمل بعد الطلب لتمييز عن أشكاله. وهذا الغموض في المعنى أو لاستعارة بديعة، وهو كرجل أغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس، فيطلب موضعه ثم يتأمل في أشكاله ليوقف عليه.

(وحكمه: اعتقاداً لحقيقة فيما هو المراد، ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) للعمل به، وهو مثل قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ فهو مشكل في حق داخل الأنف والفم لدخولهما في الإشكال، لأن ظاهر البشارة

عندنا، وقال أبو يوسف والشافعي رحمه الله: يقطع النباش على كل حال لقوله عليه السلام: «من نبش قطعناه» قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عليه السلام «لا قطع على المختفي» وهو النباش بلغة أهل المدينة.

(وأما المشكل فهو الداخل في أشكاله) أي الكلام المشتبه في أمثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغيير لباسه ففيه زيادة خفاء على الخفي، فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر، لهذا يحتاج إلى النظرين: الطلب ثم التأمل على ما قال.

(وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) أي حكم المشكل أولاً هو اعتقاد الحقيقة فيما كان مراد الله تعالى

يجب غسله وباطنها لا، ولهما شبه بهما حقيقة وحكماً إلى حالتي أنفتاح الفم، وأنضمامه، وإدخال الماء فيه، وأبتلاع البزاق، فألحقا بالظاهر في الجنبابة وبالباطن في الوضوء، لأن الواجب فيه غسل الوجه والمواجهة فيهما معدومة وفيها تطهير البدن وهو اسم للظاهر والباطن، إلا أن ما يتعذر إيصال الماء إليه يسقط بالعدر كالظاهر إذا كان به جراحة ولا يعذر فيها. فهما يغسلان عادة وعبادة. وقوله تعالى: ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ فكلمة: أنى مشكلة لاستعمالها بمعنى: أين، كقوله تعالى: ﴿أَنَّى لَكَ هَذَا﴾ أي: من أين لك هذا؟ وهذا يوجب الإطلاق في جميع المواضع، وبمعنى: كيف قال الله تعالى: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾ وهذا يقتضي الإطلاق والتخير في الأوصاف أي: كيف شئتم؟ سواء كانت قاعدة، أو مضطجعة، أو على الجنب بعد أن يكون المأني واحداً فزال الإشكال بالتأمل في السياق حيث سماهن حرثاً كما قال: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ أي:

بمجرد سماع الكلام، ثم الاقبال على الطلب أي أنه لأي معنى يستعمل هذا اللفظ؛ ثم التأمل فيه بأنه أي معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتين المراد، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ فإن كلمة أنى مشكلة تحيء تارة بمعنى من أين كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّى لَكَ هَذَا﴾ أي من أين لك هذا الرزق الآتي كل يوم، وتارة بمعنى: كيف كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾ أي كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا أنه بأي معنى، فإن كان بمعنى أين يكون المعنى: من أي مكان شئتم قُبلاً أو دبراً فتحل اللواط من امرأته، وإن كان بمعنى كيف يكون المعنى بأية كيفية شئتم قائماً أو قاعداً أو مضطجعا فيدل على تعميم الأحوال دون المحال، فإذا تأملنا في لفظ الحرث علمنا أنه بمعنى كيف لأن الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواط من امرأته حراماً، لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها، وهذه اللواط هي المقيسة على الوطء في حالة الحيض لعل الأذى دون التي من الرجال؛ لأن حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الأحمدي، فمثل هذا المشكل يمكن أن يدخل في المشترك الذي رجح أحد معانيه بالتأويل فصار مؤولاً، وقد يكون

مواضع حرث لكم، فُسِّبْنِ بالمحارثِ تشبيهاً لما يلقي في أرحامهن من النطفة التي منها النسل بالبذور، أي: الغرض الأصلي وهو طلب النسل لا قضاء الشهوة فأتوهن من المأث الذي يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث بأي جهة شتم، وروي أن اليهود كانوا يقولون: «مَنْ جامع أمراته وهي محنية من دبرها في قبلها، كان الولد أحول» فنزلت.

وقوله تعالى: ﴿قَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ﴾ فهو مشكل؛ لأنَّ القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة ولكن لما تأملنا وجدنا الفضة مشتملة على خاصيتين: دميمة وهي: أنها لا تحكي ما في بطنها، وحميدة وهي: البياض، والزجاج على عكسها. فعلمنا أنَّ تلك الأواني تشتمل على صفاء الزجاج ورقته، وبياض الفضة وحسنها، لا على الصفتين الدميمتين لهما، وهذه استعارة بديعة.

(وأما المَجْمَل: فما أزدحمت فيه المعاني، وأشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب). في ذلك التفسير، ثم

الإشكال لأجل استعارة بديعة غامضة؛ كقوله تعالى: ﴿قَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ﴾ في وصف أواني الجنة؛ فإن فيه إشكالاً من حيث أن القارورة لا تكون من الفضة بل من الزجاج، فإذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتين: حميدة وهي الشفافية، وذميمة وهي السواد، ووجدنا للفضة صفتين: حميدة وهي البياض، وذميمة وهي عدم الصفاء، فلما تأملنا علمنا أن أواني الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتأمل.

(وأما المَجْمَل فما أزدحمت فيه المعاني واشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل) ازدحام المعاني عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها، كما إذا انسد باب الترجيح في المشترك؛ أو يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾ فإنه قَبْلَ بيانه تعالى كان مجملاً لم يعلم مراده أصلاً، فبينه بقوله تعالى:

التأمل) في التفسير كمن أغترب ولا يعلم له موضع فيستفسر موضعه أولاً ثم يطلب في ذلك الموضع، ثم يتأمل في أمثاله ليوقف عليه.

(وحكمه: اعتقاداً لحقية فيما هو المراد، والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل كالصلاة والزكاة) فهما مجملان لأنها في أصل الوضع: الدعاء والنماء وقد زيد في الشرع أوصاف، فيستفسر أولاً، ثم يطلب المراد، ثم يتأمل ليظهر الوصف المكمل من المقوم، وهذا لأن تفسير الصلاة عرف بفعل النبي عليه

﴿إذا مسه الشر﴾ الآية، فهو جنس شامل للمشارك والخفي والمشكل، فخرج بقوله: واشتبه المراد به اشتبهاً الخ؛ فإن الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشارك والمشكل بالتأمل بعد الطلب؛ بخلاف المجمل؛ فإنه قد يحتاج إلى ثلاثة طلبات؛ الأول: الاستفسار عن المجمل، ثم الطلب للأوصاف بعده، ثم التأمل للتعين، فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه إلا بالاستفسار عن الأنام، ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص، ثم لما علم المجمل بعد ثلاث طلبات خرج منه المتشابه لأنه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته بأي طلب كان.

(وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل) سواء كان بياناً شافياً (كالصلاة والزكاة) في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ فإن الصلاة في اللغة: الدعاء، ولم يعلم أيّ دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بأفعاله بياناً شافياً من أولها إلى آخرها، ثم طلبنا أن هذه الصلاة على أيّ معان تشمل فوجدناها شاملة على: القيام، والقعود، والركوع، والسجود، والتحريم، والقراءة، والتسبيحات، والاذكار، فلما تأملنا علمنا أن بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة؛ فصار مفسراً بعد أن كان مجملاً، وهكذا الزكاة معناها في اللغة: النماء، وذلك غير مراد فبينها النبي عليه السلام بقوله: «هاتوا ربع عشر أموالكم» وقوله عليه السلام: «ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالاً؛ وليس عليك في الفضة شيء

السلام وهو صلى وراعى الفرائض والواجبات والسنن، فلا بد من التأمل ليمتاز البعض عن البعض، ولهذا وقع الاختلاف فيها قديماً وحديثاً حتى جعل البعض ذلك البعض فريضة، والبعض البعض واجباً، إلى غير ذلك من الاختلافات، وكذا البيان في الزكاة ورد بقوله عليه السلام، فيطلب المعنى الذي لأجله وجبت الزكاة، أهو ملك النصاب مطلقاً أم نصاب فارغ من الدين غير مجحود وكذا وكذا؟ وهل يشترط وصف الأسامة في زكاة السوائم أولاً؟ وغير ذلك مما يعسر تعداده.

وكذلك آية الربا مجملة لاشتباه المراد وذا لا يدرك بمعاني اللغة بحال فهو في اللغة الفضل، ولكن الله تعالى ما أَرَادَهُ، فالربح حلال إذ البيع شرع للاسترباح والاستفضال، ولكن المراد فضل خال عن العوض مشروط في العقد، ومعلوم أنه لم يعرف بالتأمل في صيغته بل بالاستفسار من الشارع بالطلب في التفسير، ثم بالتأمل فيه، والتفسير كحديث الأشياء الستة، وهذا الحديث لم يأت على أفراد الربا عبارة، فيستنبط من حديث الربا المعنى الذي لأجله حرم الربا، ثم يتأمل فيه أنه هل صلح لربط الحكم به ليعدى الحكم من المنصوص الى غيره؟ وقد اختلف العلماء في ذلك المعنى كما حققناه في الكافي وستشم رائحته في

حتى يبلغ مائتي درهم» وهكذا قال في باب السوائم، ثم طلبنا الأسباب والشروط والأوصاف والعلل فعلمنا أن ملك النصاب علة، وحولان الحول شرط، وهكذا القياس، أو لم يكن البيان شافياً كالربا في قوله تعالى: ﴿وحرّم الربا﴾ فإنه مجمل بيّنه النبي عليه السلام بقوله: «الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا» ثم طلبنا الأوصاف لأجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما بقي سوى الأشياء الستة، فعلل بعضهم بالقدر والجنس، وبعضهم بالطعم والشمية، وبعضهم بالافتيات والادخار، وفرع كل واحد منهم تفريعاً على حسب تعليله، وبالجمله لم يكن البيان شافياً وخرج من حيز الإجمال إلى حيز الاشكال، ولهذا قال عمر رضي الله عنه: خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا أبواب الربا، وهكذا قالوا.

قياس هذا الكتاب.

(وأما المتشابه: فهو اسم لما أنقطع رجاء معرفة المراد منه)، لتزاحم الاستتار وتراكم الخفاء.

(وحكمه: اعتقاداً لحقية قبل الإصابة)، فيكون العبد مبتلى فيه بنفس الاعتقاد لا غير لأن المراد صار مشتبهاً على وجه لا طريق لدركه أصلاً، حتى سقط طلبه، بخلاف المجمل، فإن طريق دركه متوهم بواسطة البيان من المجمل، وطريق الدرك في المشكل قائم فإنه يدرك بالتأمل بعد الطلب، والخفي يدرك بنفس الطلب. وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات﴾ إلى قوله: ﴿إلا الله﴾، فعند الجمهور: الوقف على قوله: ﴿إلا الله﴾ لازم بدليل قراءة عبد الله أن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم

(وأما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه) ولا يرجى بدوة أصلاً فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور؛ فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع أثره وانقضى أقرانه وجيرانه.

(وحكمه: اعتقاد الحقية قبل الإصابة) أي اعتقاد أن المراد به حق وإن لم نعلمه قبل يوم القيامة، وأما بعد القيامة فيصير مكشوفاً لكل أحد إن شاء الله تعالى، وهذا في حق الأمة، وأما في حق النبي عليه السلام فكان معلوماً وإلا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي؛ وهذا عندنا، وقال الشافعي رحمه الله وعامة المعتزلة أن العلماء الراسخين أيضاً يعلمون تأويله، ومنشأ الخلاف قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ فعندنا يجب الوقف على قوله: إلا الله، وقوله: والراسخون في العلم؛ جملة مبتدأة لأن الله تعالى جعل اتباع التشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد، ولقراءة البعض:

الآية. وقراءة أبي: ويقول الراسخون في العلم؛ ولأنه على تقدير عدم الوقف يقولون حالاً من الراسخين فحسب، والحال يقتضي أن يكون من المعطوف والمعطوف عليه، ولأنه لما قال: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ أي: ميل عن الحق إلى الباطل فصفتهم كذا، كان من حق الكلام أن يقول: فأما الذين لا زيف في قلوبهم، فصفتهم كذا ليكمل التقسيم، لكنه ذكر عبارة فصيحة تؤدي ذلك المعنى لأن الذين رسخوا في العلم أي: ثبتوا فيه وتمكنوا وخاضوا في بحر العلم بمنجاة عن الزيف لا محالة. وقال بعض العلماء: لو لم يوقف عليه لأفاد إنزال المتشابهة فائدة عظيمة إذ في جعل بعضها جلياً ظاهراً وبعضها خفياً غامضاً ليتوصل بالجلي إلى معرفة الخفي بطريق الاستنباط وإتباع القرينة، وإعمال الفكر إظهار مرتبة المجدين والمجتهدين ولولا ذلك لاستوت الأقدام، ولم يتميز الخاص من العام. أما إذا وقف عليه فلا تظهر الفائدة في إنزاله أصلاً إذ إنزال القرآن للعمل به ولا عمل إلا بالعلم ولا علم حينئذ. قلنا: فائدته معرفة قصور أفهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل لهم إليه سبيلاً، ليعلموا أن الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأمتحانهم بالوقف في ذلك إذ الدار دار محنة وأبتلاء وله أن يمتحن عباده بما شاء، فتارة، يمتحن المؤمن بالإيمان في الطلب لضرب جهل فيه، وطوراً بالوقف عن الطلب لكونه مكرماً بالعلم، فأُنزل المتشابهة تحقيقاً للابتلاء ومعنى الابتلاء في هذا الوجه أتم من الوجه الأول: لأنه يحتاج إلى كبح عنان ذهنه والبليد لا، والكبح أشد، ولأن الابتلاء في الوقف من حيث التسليم لله تعالى والتفويض إليه وأعتقاد حقيقة ما أراد الله تعالى بدون الوقوف على مراده عبودية، والإيمان في الطلب من البليد ائتمار بالأمر وهو عبادة

الراسخون؛ بدون الواو، والبعض: ويقول الراسخون، وعند الشافعي رحمه الله لا يوقف على قوله إلا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله؛ ويقولون حال منه فيكون المعنى: إلا الله والعلماء الراسخون في العلم، ولكن هذا نزاع لفظي لأن من قال يعلم الراسخون تأويله يريدون يعلمون تأويله الظني، ومن

والعبودية أقوى لأنها الرضا بما يفعل الرب، والعبادة فعل ما يرضي الرب، وكذا العبادة تسقط في العقبي والعبودية لا، ولما كان الابتلاء فيه أتم، كان نفعه أعم، وجدواه أعظم؛ لأن الأجر على قدر التعب بالحديث. ولما كان أنقطاع رجاء البيان في التشابه للإبتلاء كان مقيداً بدار الابتلاء فيكشف في العقبي. وهذا (كالمقطعات في أوائل السور) فقال الصديق رضي الله عنه: الله تعالى في كل كتاب سرٌّ، وسره في القرآن هذه الحروف، ونحوه عن غيره من الصحابة. وقال بعض أهل السنة والجماعة، إنّ رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حق بقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ لأنّ النظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة إلى لن يكون إلا نظراً العين؛ ولأنه موجود موصوف بصفات الكمال وكونه مرئياً لنفسه ولغيره من صفات الكمال إذ كون الشيء غير مرئي في الشاهد أمانة عجزه ونقصانه لأنه إنّما يستتر عن أعين الناس من به عجز عمن يقصد قتله أو آفة فيسترها لئلا يستقبحوه، وجل ربنا عن العجز لأنه الموصوف بالقدرة الأزلية الأبدية وعن النقصان، فله الكمالات أجمع، والمؤمن لإكرامه بذلك أهل لاستحقاقه غيره من الكرامات من الإلجاء إليه والكلام معه، فكان أهلاً لأن يكرم بالرؤية، ولكن إثبات الجهة ممتنع؛ لأنه يوجب كونه محدوداً متناهيّاً وهي

قال: لا يعلم الراسخون تأويله؛ يريدون لا يعلمون التأويل الحق الذي يجب أن يعتقد عليه، فإن قلت فما فائدة إنزال التشابهات على مذهبكم، قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لأن الناس على ضربين: ضرب يبتلون بالجهل فابتلاؤهم أن يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل، وضرب هم علماء فابتلاؤهم أن لا يتفكروا في تشابهات القرآن ومستودعات أسرارها؛ فإنها سر بين الله ورسوله لا يعلمها أحد غيره؛ لأن ابتلاء كل واحد إنّما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه، فهو الجاهل ترك التحصيل والخوض فيبتلى به، وهو العالم اطلاع كل شيء فيبتلى بتركه، ثم التشابه على نوعين: نوع لا يعلم معناه أصلاً (كالمقطعات في أوائل السور) مثل: ألم؛ حم؛ فإنها تقطع كل كلمة منها عن الأخرى في التكلم

آية الحدث . وقد ثبت أنه قديم فلا يكون محدوداً متناهيّاً ، فلا يكون في جهة ، والرؤية تستدعي الجهة في الشاهد فما من مرئي في الشاهد إلّا وهو في جهة فكان القول بالرؤية نظراً إلى أصلها واجباً ، وبالنظر إلى أنها تستدعي الجهة ممتنعاً فكان متشابهاً من حيث الوصف فنقول بالأصل مع التوقف في الوصف والتسليم إلى الله تعالى دخولاً في زمرة الراسخين . وقال أهل التحقيق من أهل السنة والجماعة : كون المرئي في جهة الشاهد ليس من شرائط الرؤية ، بدليل أن الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه ، والشرائط لا تتبدل بالشاهد والغائب وقد تبدّلت ، فعلم أنها من الأوصاف الاتفاقية دون الشرائط اللازمة للرؤية فلا يشترط تعديها ، وهذا لأن الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو ، فإن كان المرئي في جهة يرى فيها ، وإن كان لا فيها يرى لا فيها ، كالعالم فإن كل شيء يعلم كما هو فإن كان في الجهة يعلم فيها والله تعالى ليس في جهة فيرى كذلك ، فلا تشابه في أصل الرؤية ، ولا في وصفها ، وكذلك اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله لأنه من صفات الكمال ممتنع بوصفه لأنه يفهم منه في الشاهد الجارحة والجسمية وهي أمانة الحدث فكان متشابه الوصف فيقال بالأصل ويتوقف في الوصف ، ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف ، لأنه عكس المعقول ونقض الأصول ، والمعتزلة بإنكارهم الأصول لعجزهم عن درك الأوصاف صاروا معطّلة ، حيث تركوا النصوص وأنكروا الصفات . وأهل السنة أثبتوا الأصل المعلوم بالنص ، وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الوصف كما هو ديدن الراسخين . وما ذكر القاضي أبو زيد في التقويم : أن المتشابه ما تشابه معناه على السوامع من حيث خالف موجب النص وموجب العقل قطعاً ، فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث لم يحتمل زواله بالبيان ، لأن موجبات العقول قطعاً لا تحتمل التبدل ولا موجب النص بعد رسول الله مشكل ، لأن الشرع لا يرد بخلاف موجب العقل

ولا يعلم معناه لأنه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ما إلا لغرض التركيب ، ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم مراد الله تعالى لأن ظاهره يخالف المحكم ؛ مثل قوله

لما فيه من تناقض حجج الله تعالى إذ العقل من حججه كالنقل . وما ورد من الدليل السمعي على خلاف موجب العقل ظاهراً كقوله : ﴿ويبقى وجه ربك﴾ ، يد الله فوق أيديهم ، الرحمن على العرش استوى ﴿ ونحو ذلك ، فعند من يقف على قوله : ﴿الا الله﴾ يعتقد على الإبهام : أنَّ ما أراد الله به فهو حق ولا يشتغل بكيفيته مع الاعتقاد بأنَّ ظاهره غير مراد ، وعند من لا يقف يحمل على خلاف الظاهر ويؤوّل على وجه لا يناقض الدليل العقلي والآية المحكمة مع الاعتقاد بأن الظاهر غير مراد ، ثم إن كان يحتمل تأويلاً واحداً يجب القول به قطعاً ، وإن احتمل وجوهاً من التأويلات الصحيحة لا يقطع على واحد منها عيناً بل يعتقد على الإبهام أنَّ المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر . ومن قال : المتشابه ما أشبهه مراد المتكلم على السامع بوقوع التعارض ظاهراً بين الدليلين السمعيين المتماثلين ، يرد عليه المقطعات في أوائل السور ، فإنها من التشابهات وإن جلت عن التعارض . والله أعلم .

بيان القسم الثالث :

(أما الحقيقة : فاسم لكل لفظ أريد به ما وضع له) فعيلة من حق الشيء إذا ثبت ، ومنه الحاقّة ؛ لأنها ثابتة كائنة لا محالة ، والحق هو الثابت ؛ لأنّه يذكر في مقابله الباطل الذي هو المعدوم بمعنى فاعلة فهي ثابتة في الموضع الأصلي لا تزول

تعالى : ﴿يد الله﴾ ، ﴿ووجه الله﴾ ، ﴿والرحمن على العرش استوى﴾ ، ﴿ووجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة﴾ وأمثاله ، وتسمى هذه آيات الصفات ، وقد طوّنا الكلام في تحقيقها وتأويلاتها في التفسير الأحمدى فليطالع ثمة . ولما فرغ المصنف رحمه الله عن أقسام التقسيم الثاني شرع في بيان أقسام التقسيم الثالث فقال :

(أما الحقيقة فاسم لك لفظ أريد به ما وضع له) فاللفظ بمنزلة الجنس

بحال لأنه يمتنع أن يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الأسد، أو من حققت الشيء إذا كنت على يقين منه، بمعنى مفعولة أي: محققة بالدلالة الوضعية متيقن فيها إذ لا آرتياب ولا اضطراب فيما آستعمل في موضعه الأصلي، بخلاف المجاز فإنه ادعاء معنى الأصل في الفرع بأمانة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية.

(وحكمها: وجود ما وضع له خاصاً كان، أو عاماً) أمراً، أو نهياً.

(وأما المجاز: فاسم لما أريد به غير ما وضع لمناسبة بينهما) مفعول من جاز يجوز إذا تعدى بمعنى فاعل، كالمولى بمعنى الوالي أي: متعدد عن محل الحقيقة إلى محل المجاز يقال: حب فلان حقيقة أي ثابت في محله الموضوع له وهو القلب.

يتناول المهمل والمجاز وغيرهما، وقوله: أريد به ما وضع له؛ فصل يخرجهما، والمراد بالوضع؛ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة، فإن كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي، وإن كان من الشارع فوضع شرعي، وإن كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص، وإلا فوضع عرفي عام، والمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الأوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه، فهما في الحقيقة من عوارض الألفاظ، وقد يوصف بهما المعاني؛ والاستعمال إما مجازاً أو على أنه من خطأ العوام.

(وحكمها وجود ما وضع له خاصاً كان أو عاماً) فإن الحقيقة تجتمع مع الخاص والعام جميعاً، فإن قوله تعالى: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا اركعوا﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا؛ وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون.

(وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما) أي اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له لأجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له، واحترز به عن مثل استعمال لفظ الأرض في السماء مما لا مناسبة بينهما،

وحب فلان مجاز أي : متعدد عن محله الموضوع له وهو القلب إلى غير محله وهو اللسان، وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع لأن الأصل فيه الوضع وذا لا يصير معلوماً إلا بالسماع بمنزلة النصوص في أحكام الشرع لا بدّ فيها من السماع من الشارع، وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق لاستخراج المجوز للاستعارة وهو الاتصال ولا يحتاج فيه إلى السماع؛ لأنّ العرب إنّما استعارت اللفظ لغير ما وضع له لاتصال بينهما فصحت الاستعارة به من كل متكلم يقف عليه، كالقياس لا يتبع فيه السماع ويصح من كل قائل؛ لأنّ القياس إنّما صار حجة؛ لأنّ النص كان معلولاً بوصف ملائم مؤثر، فإذا وقف مجتهد على ذلك المعنى وأصاب طريقه كان ذلك مسموعاً منه وإن لم يسبق به. ألا ترى أنّ الشعراء والخطباء والكتبة يستحقون المدح بإبداع الاستعارات والمجازات، غير أنّ المنظور إليه في القياس المعنى الشرعي لأنّه تعديّة الحكم الشرعي، وهنا المعنى اللغويّ لأنّه تعديّة اللفظ، وكما يكون ثمة الأصل والفرع

وعن الهزل فإنه وإن أريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما، ولم يذكر قيد كونه عند قيام قرينة لأن الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به، والقرينة إنّما يحتاج إليها لأجل فهم السامع؛ وهو أمر زائد على أنه سيأتي ذكرها في آخر بحث المجاز، وأما المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ فيصدق عليه أيضاً أنه أريد به غير ما وضع له لأن ما وضع له هو التشبيه لا التأكيد؛ أو الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية أي من حيث أنه ما وضع له أو غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طرداً وعكساً، فإن لفظ الصلاة في اللغة للدعاء، وفي الشرع للأركان المعلومة؛ فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لأنه يصدق عليه أنه ما وضع له من حيث أنه ما وضع له، ومجاز في الأركان لأنه غير ما وضع له من حيث أنه غير ما وضع له في الجملة، ومن حيث الشرع حقيقة في الأركان لأنها ما وضع له من حيث أنها ما وضع له، ومجاز في الدعاء لأنه غير ما وضع له من حيث أنه غير ما وضع له في الجملة.

والوصف الصالح المعدل لا كل وصف لما في اعتباره رفع الابتلاء والقياس والحكم والقائس، يكون هنا المستعار منه، والمستعار له، والمعنى اللازم المشهور، لا كل معنى والاستعارة، والمستعار، والمستعير.

(وحكمه: وجود ما استعير له خاصاً كان، أو عاماً؛ لأن المجاز أحد نوعي الكلام فكان مثل الحقيقة في العموم والأحكام، غير أن الحقيقة أولى منه عند التعارض لأن الأصلي أحق من الطارئ، (وقال بعض أصحاب الشافعي: لا عموم للمجاز لأنه ضروري)؛ لأنه يصار إليه عند عدم إمكان المصير إلى الحقيقة، ولا عموم لما ثبت ضرورة حتى قالوا: إن قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» لا يعارضه حديث ابن عمر: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين»؛ لأن المراد بالصاع ما يحويه إجماعاً وهو مجاز؛ لأنه إطلاق اسم المحل على الحال ولا عموم له، فإذا ثبت المطعوم به مراداً إجماعاً لم يبق غيره مراداً وهو الجص والنورة، لثلا يعم المجاز ويلزم منه أن لا يكون القدر والجنس علة ضرورة. والحديث الأول عام يقتضي تحريم القليل والكثير منه إلا حالة المساواة وهو حقيقة فترجح على الثاني. وبيان المعارضة: أن الأول يقتضي حرمة القليل، وعلية الطعم لأن الحكم ترتب على أسم مشتق، فكان مأخذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني. والثاني يقتضي إباحة القليل إذ التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه عندهم. وعلية القدر والجنس، فيتحقق التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة.

(وحكمه وجود ما استعير له خاصاً كان أو عاماً) يعني أن المجاز كالحقيقة في كونه خاصاً وعماماً، وليس المراد بكون المجاز عاماً أن يعم جميع أنواع علاقاته جملة في لفظ بأن يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحلّه، وما كان عليه وما يؤل إليه، ولازمه وملزومه، وعلمته ومعلوله، ونحو ذلك، بل أن يعم جميع أفراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا (وقال الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز لأنه ضروري) يصار إليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة

(وإنّا نقول إنّ عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك) بأن كانت نكرة في موضع النفي، أو محلاة بلام الجنس، أو غير ذلك، فإذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العموم يثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الحقيقة، وهذا كالثوب الملبوس عارية فإنه يعمل عمل الملبوس ملكاً وهو دفع الحرّ والبرد، إلّا أنّها يتفاوتان لزوماً ودواماً من حيث إنّها لا تحتمل النفي عن موضعها والمجاز يحتمله. (وكيف يقال: أنه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) وإنّ منع جوازه ابن داود الأصفهاني فيه محتجاً بأنّ كلامه حق وكان حقيقة قال الله تعالى: ﴿فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض﴾ وهذا مجاز لصحة نفي الإرادة عن الجدار وعن كل مائل لا اختيار له. وقال: ﴿قالنا: أتينا طائعين﴾ وقال: ﴿فأبين أن يحملنها﴾ وهو أفصح اللغات، والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه عجز أو ضرورة، لأنّ ذا من أمارات الحدث، وهو آية النقصان، وهو موجود بصفات الكمال منزّه عن النقائص والزوال، وفي كلام البلغاء والخطباء حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة وإن لم يكن غالباً في الصحيح، وكلامه تعالى حقاً

تتقدر بقدرها وترتفع بإثبات الخصوص فلا يثبت العموم (وإنّا نقول إنّ عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك) كالألف واللام في المفرد الغير المعهود، ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة، وكون الصيغة صيغة جمع أو كون المعنى معنى الجمع، فإذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون أيضاً عاماً إذ ليس كون الحقيقة شرطاً للعموم أو كون المجاز مانعاً عنه، (وكيف يقال إنه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) والله تعالى منزّه عن الضرورة لا يقال إنّ مقتضى واقع في القرآن كثيراً مع أنه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم؛ لأنّا نقول إنه من أقسام الاستدلال فالضرورة ثمة ترجع إلى المستدل لا إلى المتكلم، والمجاز من أقسام اللفظ فلو كان ضرورياً لكانت الضرورة راجعة إلى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزّه عنها، هكذا قالوا، والإنصاف أن المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في

بمعنى: أنه صدق، والنزاع في غيره، والاقتضاء وإن كان ضرورياً عندنا وهو موجود في كتاب الله تعالى، إلا أنه يتعلق بالمستدل وهذا بالمتكلم، (ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر عاماً فيما يحمله)؛ لأنه محلي بلام الجنس إذ لا معهود ينصرف إليه، فأنصرف إلى جنس ما أريد به، كما لو أريد به حقيقته.

(والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز)، أي: لفظ الأسد لا يسقط عن الهيكل المخصوص أبداً ولا يصح نفيه، بخلاف المجاز فإنه يحتمله، وهذه أمانة الفرق بينهما، فأسم الأب عن الوالد لا ينفي بحال ويسمى الجد أباً

الحقيقة؛ ولكنه ضروري بحسب السامع؛ بمعنى أن السامع لا بد له أن يصرف أولاً إلى الحقيقة؛ فإذا لم يستقم حمله عليها فحينئذ يصرفه إلى المجاز (ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه عاماً فيما يحمله) أي لأجل أن المجاز يكون عاماً جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رضي الله عنه عن الرسول عليه السلام وهو قوله: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين» عاماً في كل ما يحل الصاع ويجاوزه لأن الحقيقة ليست بمبرادة اتفاقاً؛ إذ نفس الصاع الذي يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين في الشريعة فلا بد أن يكون مجازاً عما يحمله، فالشافعي رحمه الله يقدر لفظ الطعام فقط؛ أي لا تبيعوا الطعام الحال في الصاع بالطعام الحال في الصاعين؛ لأن المجاز لا يكون إلا خاصاً؛ ونحن نقدر كل ما يحل؛ أي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاعين سواء كان طعاماً أو غيره، هذا ما قالوا، وقد اعترض عليه في التلويح بأن عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعي رحمه الله لم نجده في كتبه، وأما تقدير الطعام في الحديث فبناء على أن الطعم علة لحرمه الربا عنده فلا يحرم التفاضل في الجص والنورة، لا بناء على أن المجاز لا يعم.

(والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز) هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز؛ والمراد أن المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينتفي عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازي فإنه يصح أن يصدق عليه ويصح أن ينفي عنه، يقال للأب أب

ويصح نفيه عنه لأنَّ الحقيقة وضع، وهذا مستعار، فصار كالمالك والعارية لزوماً ولا لزوماً إلاَّ أن تكون الحقيقة مهجورة فحينئذ يصير ذلك الهجران بمنزلة الاستثناء، وهذا لأنَّ المستثنى غير مراد بالكلام، فصار المهجور من حيث إنَّه خارج عن الإرادة كأنَّه استثناء من كلامه حتى لا يحث لو حلف لا يسكن هذه الدار وانتقل من ساعته، وإن وجد السكنى حقيقة؛ لأنَّ ذلك القدر من السكنى مستثنى عن هذه اليمين لعلنا أنَّ الحالف إنَّما يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه لأنَّه في نفسه ممنوع فلا يمنع نفسه عنه باليمين التي شرعت للمنع فصار هذا القدر من السكنى خارجاً بدليل في الحالف، فكأنَّه قال: لا أسكن هذه الدار إلاَّ زمان الانتقال. وكذا لو حلف بعد الجرح: أن لا يقتل ثم مات المجروح، أو حلف: أن لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين، فوجد الشرط، لم يحث، ويجعل ذلك بمنزلة الاستثناء رعاية لمقصوده. وكذا لو حلف: لا يأكل من هذا الدقيق، لم يحث بالأكل من عينه في الصحيح، لأنَّ عين الدقيق مهجور فأنصرف حلفه إلى المجاز وهو ما يتخذ منه وصار ذلك دلالة الاستثناء. وكذا لو حلف: لا يأكل من هذه الشجرة فأكل من عين الشجرة، لم يحث لأنَّ الحقيقة مهجورة فتعين المجاز (ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز)؛ لأنَّه خلف والحقيقة أصل ولا وجود للخلف مع تحقق الأصل، وهذا لأنَّه يفترق إليها إذ المجاز هو المستعمل في غير موضعه الأصلي لمناسبة بينهما، وهذا تصريح بأنَّه وضع في الأصل لمعنى آخر ولا ينعكس إذ لا يلزم من كون اللفظ موضوعاً لمعنى أن يكون موضوعاً لشيء آخر بينهما مناسبة، (فيكون العقد

ولا يصح أن يقال إنه ليس بأب، بخلاف الجد فإنه يصح أن يقال أنه أب ويصح أن يقال أنه ليس بأب، وكذا الهيكل المعلوم يصح أن يقال عليه أنه أسد ولا ينفي عنه بأن يقال أنه ليس بأسد، بخلاف الرجل الشجاع فإنه يصح أن يقال إنه أسد وأن يقال إنه ليس بأسد (ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز) هذا أصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الأحكام؛ أي ما دام أمكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لأنه مستعار والمستعار لا يزاحم الأصل (فيكون

لما ينعقد دون العزم). بيانه: أن الكفارة وجبت في المعقودة بالنص. ثم قال الشافعي: يمين الغموس معقودة؛ لأنها مقصودة، يقال: عقدت على قلبي أي: قصدت، قال: عقدت على قلبي بأن أترك الهوى، فكان معنى قوله تعالى: ﴿عَقَّدْتُمُ الْإِيمَانَ﴾ عزمتم وقصدتم. وقلنا: العقد ربط اللفظ باللفظ لإيجاب حكم وهذا إنما يتحقق في المنعقدة لأنه ربط الجزاء بالشرط أو المقسم به بالمقسم عليه لإيجاب الصدق وتحقيقه وهو البر، ولأن العقد لا يكون بلا انعقاد، تقول: عقدته فأنعقد، كقولك: كسرتَه فانكسر، وهي تتحقق في المنعقدة؛ لأنها تنعقد

العقد لما ينعقد دون العزم) أي يكون العقد المذكور في قوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان﴾ محمولاً على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لأنه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم؛ حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعاً لأنه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة، وتحقيقه أن اليمين ثلاث: لغو، وغموس، ومنعقدة، فاللغو: أن يحلف على فعل ماض كاذباً ظاناً أنه حق ولا إثم فيه ولا كفارة، والغموس: أن يحلف على فعل ماض كاذباً عمداً وفيه الإثم دون الكفارة عندنا؛ وعند الشافعي رحمه الله فيه الكفارة أيضاً، والمنعقدة: أن يحلف على فعل آت فإن حنث فيه يجب الإثم والكفارة جميعاً بالاتفاق، وذلك لأن الله تعالى ذكر هذه المسئلة في موضعين، فقال في سورة البقرة: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ وقال في سورة المائدة عوضه: ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارتهم﴾ الآية، فالشافعي رحمه الله يقول بأن قوله: بما عقدتم الإيمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعاً، والمؤاخذه في المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذه المطلقة المذكورة في البقرة، فيكون الإثم والكفارة في كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط، ونحن نقول إن معنى العزم والكسب مجاز في قوله تعالى: ﴿بما عقدتم الإيمان﴾ والحقيقة هو المنعقدة فقط، فأية المائدة تدل على أن الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فإنه عام للغموس والمنعقدة جميعاً، والمؤاخذه فيها مطلقة فتصرف إلى الفرد الكامل وهو المؤاخذه الأخروية

لما شرعت له اليمين وهو البر لا في الغموس؛ لأنها لم تنعقد لما شرع له اليمين؛ ولأن الله تعالى جعل الأيمان مفعولة العقد وإنما تكون مفعولة العقد إذا انعقدت به كما تقول: عقدتم البيع، والانعقاد يكون باللفظ دون القصد، وإنما القصد سببه، ولأنّ ضد العقد الحل، تقول العرب: يا عاقد اذكر حلاً، وإنما يتصور الانعقاد فيما يتصور فيه الحل، والمنعقدة تنحل بالحنث فتعدم، وضد العقد الذي هو القصد السهو لا الحل، فلما لم يعدم القصد بالحنث الذي هو حل، دلّ أنّه حين وجد لم يكن عقداً حقيقة بل كان مجازاً وكان غيره حقيقة.

(والنكاح للوطء دون العقد)؛ لأنّه وضع في الأصل للضم قال: أنكحت صم حصاها خف يعمله، أي: ضمنت، والضم متحقق في الوطء لما يحصل من معنى الإيجاد بينهما عند ذلك الفعل، ولهذا سُمّي جماعاً، فأما العقد فإمّا يسمى نكاحاً لأنّه سبب الضم، فكان للوطء حقيقة وللعقد مجازاً، فيحمل على الوطء إلا إذا تعذر حمله عليه، حتى ينصرف إلى الوطء دون العقد لو قال لزوجه: إن نكحتك فكذا، حتى لو أبانها ثم تزوّجها لم يحنث ما لم يطأها، وكذا لو قال لأجنبية: إن نكحتك فكذا ينصرف إلى العقد دون الوطء. ولهذا قلنا في قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آبائكم﴾ أن المراد به الوطء، وهو مطلق فلا يقيد بالحلّال، والشافعي يحمله على العقد والحجة عليه ما بينا. والقرء للحيض دون الأطهار لأنّ القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز؛ لأنّه مأخوذ من القرء الذي هو: الجمع، كقوله: هجان اللون لم تفر أجنبياً، أي: لم تجمع إلى رحمها وهو في

فيكون الإثم في الغموس والمنعقدة جميعاً، هذا هو غاية التحرير في هذا المقام وسيجيء هذا في بحث المعارضة أيضاً إن شاء الله تعالى.

(والنكاح للوطء دون العقد) أي يكون النكاح المذكور في قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء﴾ محمولاً على الوطء دون العقد؛ فيشمل الوطء الحلّال والحرام، والوطء بملك اليمين أيضاً؛ لأن النكاح في الأصل الضم، وهو إمّا يكون بالوطء، والعقد إمّا سمي نكاحاً لأنّه سبب الضم، فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطء والعقد مجاز، ومن حيث الشرع

الحيض؛ لأنّ الحيض آسم لدم مجتمع في نفسه، فنفس الدم لا يكون حيضاً حتى يدوم مدة، فأما الطهر فليس بشيء مجتمع ولكن جاز لاجتماع دماء الحيض لأنها تجتمع وقت الطهر ثم تدر فوصف به مجازاً للمجاورة، أو من القرء الذي هو الانتقال، يقال: قرأ النجم، إذا أنتقل من مكان إلى مكان، والانتقال في الحيض لأنّ الدم ينتقل من الرحم إلى الخارج.

(س) هذا تناقض، لأنك بينت قبل هذا أنه مشترك فكان حقيقة فيها.

(ج) هو للحيض في قول الجمهور، وعند أبي عبيدة ويونس وابن السكيت: أنه يصلح للحيض والطهر ولا ينتظمهما جملة، فأورد في الموضعين على اعتبار القولين. ولهذا قالوا فيمن قال لعبده وهو معروف النسب من غيره ويولد لمثله: هذا ابني إنه يعتق عملاً بحقيقته للإمكان إذ النسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو، فيكون المقر مصدقاً في حق نفسه، وقد أشار محمد في الدعوى والعناق أنّ الأمّ تصير أم ولد له.

وقال أبو حنيفة في رجل له أمة، فولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة، فقال المولى: أحد هؤلاء ولدي، ثم مات قبل البيان إنه يعتق من كل واحد ثلثه، كأنه قال: أحد هؤلاء حر ولم يعين ما يصيب الأوسط والآخر من قبل أمهما، لأنّ الإصابة من قبل الأم بمنزلة المجاز بالنظر إلى الإصابة من قبل الإيجاب، إذ في كل واحد منهما يثبت الحكم بواسطة الغير فلم يعتبره أبو حنيفة عند قيام الحقيقة. وقالوا: يعتق كل الأصغر، ونصف الأوسط، وثلث الأوّل؛ لأنّ الأوّل لا حظّ له إلّا من إيجاب المولى، ويحتمل أن يصيب الآخرين من قبل الأم فيعتق كل الأصغر؛ لأنّه ليس له حالة الحرمان، ونصف الأوسط، لأنّه يعتق في حالين إن عناه، أو الأكبر، ويرق في حال، وأحوال الإصابة حالة واحدة، وثلث الأوّل لأنّه يعتق في حال ويرق في حالين. وأحوال الحرمان أحوال. وقال في الجامع: في رجل له عبد، ولعبده ابن، ولابنه أبنان ولدا في بطنين، وكلهم يولد لمثله، فقال في صحته: أحد هؤلاء ولدي ومات بلا بيان، فعند أبي حنيفة رحمه الله يعتق من

كل واحد ربه كما قال أحد هؤلاء حر، وعندهما: يعتق من الأول ربه لأنه يعتق في حال ويرق في ثلاثة أحوال. ومن الثاني ثلثه لأنه يعتق في حالين: وهو ما إذا عنه أو أباه، ويرق في حالين: وهو ما إذا عنى الأصغرين، وأحوال الإصابة حالة ومن كل واحد من الأصغرين ثلاثة أرباعه، لأن أحدهما حر بكل حال والآخر يعتق في ثلاثة أحوال ويرق في حال وهو ما إذا عنى أخاه وأحوال الإصابة حالة فيعتق نصفه فجعل للأصغرين عتق رقبة فيصيب كل واحد منهما ثلاثة أرباعه، ولو كان لابن العبد ابن يعتق من الأول ثلثه، ومن الثاني، نصفه ومن الثالث، كله لاحتمال النسب، ولو كان تحريراً لعتق من كل واحد ثلثه وعتق الأولاد باعتبار أن الأب ملك ولده لا باعتبار السراية؛ لأن حرية الأب لا تستلزم حرية الولد. (ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) لاستحالة أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في موضوعه مستعاراً في موضع آخر غير موضوعه في حالة واحدة بل إذا أريد أحدهما تنحى الآخر.

بالعكس، فالشافعي رحمه الله حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا، ونحن نحمله على حقيقته اللغوية فثبت حرمة المصاهرة بالزنا (ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) من تنمة السابق أي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حال كونها مرادين بلفظ واحد بأن يكون كل منهما متعلق الحكم كأن تقول لا تقتل الأسد وتريد السبع والرجل الشجاع معاً وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازاً وقد صححه الشافعي رحمه الله حيث يمكن الجمع بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما إذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الأمر ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من أفرادها على سبيل عموم المجاز كما سيأتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معاً بحيث يكون اللفظ متصفاً بكونه حقيقة ومجازاً معاً وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ إياهما أو بحسب التناول الظاهري بشبهة من غير الإرادة كما سيأتي وإنما النزاع في إرادتهما معاً باستقلالهما فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقليل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف

(كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في زمان واحد) والراهن إذا لبس المرهون المستعار من المرتهن فإنما يلبسه بجهة الملك لأنه المطلق للانتفاع وإنما المنع لحق المرتهن وقد زال بالأذن في الانتفاع إذ الإعارة لم تصح لأنها تملك المنافع لغير عوض والمرتهن ليس بمالك للمنفعة والتملك من غير المالك محال على أن المستحيل هو الانتفاع بجهة الملك والعارية معاً ولم يوجد هنا لان الراهن انما ينتفع بجهة العارية لو صحت والا فبجهة الملك (حتى ان قلنا الوصية للموالي لا تتناول موالى الموالي وإذا كان له معتق واحد يستحق النصف) أي إذا أوصى حر الأصل لمواليه بثلث ما له وله معتق واحد وموالي مولى كان نصف الثلث لمولاه لأن للمثنى حكم الجمع في الارث والوصية

والاستعمال والمصنف رحمه الله أورد في ذلك تمثيلاً تشبيهاً للمعقول بالمحسوس فقال (كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في زمان واحد) يعني أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعاً محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والأوضح في المثال أن يقول كما استحال أن يلبس الثوب الواحد اللباسان أحدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللباسين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية ولا يقال أن الراهن إذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه أنه لبسه بطريق الملك والعارية جميعاً لأننا نقول أن لبسه هذا ليس بطريق العارية لأن المرتهن لم يملك الثوب حتى يعيره الراهن ولكنه بطريق الملك لأن حق المرتهن كان مانعاً فإذا أزاله عاد حق المالك إلى أصله ويمكن أن يكون بطريق العارية فقط لأنه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المصنف في تفريعات هذه المسئلة فقال (حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالى الموالي وإذا كان له معتق واحد يستحق النصف) وتحقيقه أن لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا

والنصف الباقي مردود إلى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لأن الحقيقة وهي المعتق حيث صار منعماً عليه لحيائه حكماً بالاعتاق فهو إزالة الرق الذي هو أثر الكفر وهو موت حكماً بالنص أريدت بهذا اللفظ حتى استحق النصف فلا يدخل تحته موالي المولى لأنه مجاز إذ الأسفل في الحقيقة مضاف إلى الذي أعتقه دون الذي أعتق من أعتقه لأنه لم يعتق الأعلى أباه حقيقة وإنما وجد منه التسبب بأن أعتق الأول حتى قدر الأول على اعتاق الثاني فسمي مولى له مجازاً لوجود الاتصال من حيث السببية فلم يثبت مع الحقيقة حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي الموالي لتعين المجاز، ألا ترى أن الاسم المشترك لا عموم له حتى لو أوصى لمواليه وله معتقون ومعتقون تبطل الوصية، ولا تغاير هنا باعتبار أصل الوضع لكنها لما اختلفت سقط العموم فالحقيقة والمجاز مختلفان وقد تغير باعتبار أصل الوضع فأولى أن لا يجتمعا.

(ولا يلحق غير الخمر بالخمر) في الحد حتى يجد في الخمر بشرب قطرة ولا يجد بسائر المسكرات ما لم يسكر لأن الحقيقة وهي التي من ماء العنب اذا غلا واشتد أريدت بالنص الوارد في وجوب الحد بشرها فبطل غيرها وهو سائر

واسطة وقد يطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازاً فإذا أوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق جميعاً تبطل الوصية ما لم يبين أحدهما دفعاً للاشتراك وإن لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسألة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لأن الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع الحقيقة فإن كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لأن الوصية إنما تنفذ في الثلث وأقل الجمع في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردوداً إلى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق شيء إلا إذا لم يكن المعتق بلا واسطة فحينئذ يستحق معتق المعتق ما أوصى به (ولا يلحق غير الخمر بالخمر) تفريع ثان وعطف على قوله أن الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من أخواتها وهي الطلاء ونقيع الثمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وإيجاب الحد فإن في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها

المسكرات لكونه مجازاً فيه لاتصال بينها من حيث مخامرة العقل .

(ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه) وله بنون وبنو بنين لأن الحقيقة مرادة فينحى المجاز (ولا يراد المس باليد في قوله تعالى : ﴿أو لامستم النساء﴾) لأن المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع بهذا النص حتى جاز التيمم للجنب فبطلت

وتحرم قطرة منها من غير أن يصل إلى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو الشيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد فإن لم يكن نيئاً بل مطبوخاً أو كان من غير العنب كالتمر والخنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء لا يسمى خمرأً ولا يأخذ حكمها والشافعي رحمه الله يسمي كلها خمرأً باعتبار أنه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم الكل .

(ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه)، عطف على ما سبق وتفريع ثالث أي إذا أوصى أحد لابناء زيد وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الأبناء ولا يدخل فيه أبناء الأبناء لأن لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن الإبن فلا يجتمع مع الحقيقة وقال يدخل أبناء الأبناء أيضاً، لأن اللفظ يطلق عليهم فيتناولهم باعتبار الظاهر .

(ولا يراد اللمس باليد في قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾) عطف على ما قبله وتفريع رابع وذلك لأن لامستم حقيقة في اللمس باليد ومجاز في الجماع فالشافعي رحمه الله يقول أن كليهما مراد ههنا لأن الله تعالى قال ﴿أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾ فإن كان اللمس باليد فالتيمم فيه لأجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضاً للوضوء وإن كان اللمس بالجماع فالتيمم فيه لأجل الجنبابة فيحل تيمم الجنب بهذه الآية، ونحن نقول أن المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز أن تراد الحقيقة أيضاً لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضاً للوضوء حتى يكون التيمم خلفاً عنه بل إنما هو خلف عن الجنبابة فقط فالأمثلة الثلاثة: الأولى الحقيقة فيها متعينة فلا يصار إلى المجاز والمثال الأخير المجاز فيه متعين فلا يصار إلى الحقيقة وهذا معنى قوله .

ارادة الحقيقة . ونقل الغزالي عن الشافعي أنه قال أحمل آية اللمس على المس والوطء جميعاً ، وهو خلاف السلف ، لأن علياً وابن عباس والحسن رضي الله عنهم في جماعة حملوها على الجماع ، وعمر وابن مسعود في جماعة على المس باليد وغيرها مما دون الجماع (وفي الاستئمان على الأبناء والموالي يدخل الفروع لأن ظاهر الاسم صار شبهة) هذا جواب اشكال بيانه : أن الكافر إذا استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه في رواية ، ولو استأمن على مواليه يدخل في الأمان مواليه وموالي مواليه استحساناً ، وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز ، فأجاب بان اسم الأبناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع ، إلا أن الحقيقة تقدمت على المجاز في كونها مرادة إذ

(لأن الحقيقة فيما سوى الأخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مراداً) ، أي المعنى الحقيقي في الأمثلة الثلاثة الأولى والمعنى المجازي في المثال الأخير مراد فلم يبق المعنى الآخر أعني المجاز في الأولى والحقيقة في الأخير مراداً على ما حررناه ولما فرغ عن التفريعات شرع في رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة فقال : (وفي الاستئمان على الأبناء والموالي تدخل الفروع) ، جواب سؤال مقدر تقريره أن يقال إذا استأمن الحربي من الإمام وقال أمنونا على أبنائنا وموالينا يدخل في الأبناء أبناء الأبناء وفي الموالي موالي الموالي مع أن أبناء الأبناء مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز ، فأجاب : بأنه إنما تدخل الفروع في هذا الاستئمان (لأن ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لا أنه يدخل في الإرادة فالإرادة بالذات إنما هو للأبناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الأبناء يتناول ظاهراً لأبناء الأبناء في قوله تعالى ﴿يا بني آدم﴾ وكذا لفظ الموالي يطلق عرفاً على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا إرادة ، ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو أنه ينبغي أن يعتبر مثل هذه الشبهة لأجل الاحتياط في حفظ الدم فيما إذا استأمن على الآباء والأمهات فيدخل فيه الأجداد والجدات لأن لفظ الآباء والأمهات أيضاً يتناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات فأجاب المصنف عنه بقوله :

الحقيقة حقيق بان تراد، فبقي مجرد تناول الاسم ظاهراً شبهة، لأن الشبهة ما يشبه الثابت لا عين الثابت، وهذا لما كان متناول اللفظ كان مشابهاً للثابت ولكنه ليس بثابت لكونه غير مراد والأمان مما يثبت بالشبهات لما فيه من حقن الدم، والأصل في الدماء أن تكون محقونة ولهذا يثبت بمجرد الإشارة إذا دعا بها الكافر إلى نفسه، وهي صورة المسألة لا حقيقتها ولم تعتبر هذه الشبهة في الوصية لأنها لا تثبت بها (بخلاف الاستئمان على الآباء والأمهات) أي: لم تعتبر هذه الشبهة الناشئة من التناول ظاهراً في اثبات الأمان للأجداد والجدات إذا استأمن على الآباء والأمهات.

(لأن ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الأصول) أي: إذا صارت الحقيقة مرادة، فأعتبر الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية ضرورة، فيليق بالفروع، وهو بنو البنين وموالي الموالى دون الأصول وهم الأجداد والجدات، لأن فيه جعل الأصل تبعاً والتبع أصلاً وهو عكس المعقول ونقض

(بخلاف الاستئمان على الآباء والأمهات حيث لا يدخل الأجداد والجدات، لأن ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الأصول)، يعني أن هذا التناول الظاهري إنما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا بابناء الأبناء وموالي الموالى لأنهم فروع في الإطلاق والخلقة جميعاً دون الأجداد والجدات لأنهم وإن كانوا فروعاً للآباء والأمهات في إطلاق اللفظ ولكنهم أصول في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ وإنما تسري الكتابة إلى أبيه فيما إذا اشترى المكاتب أباه لا لأنه دخول بالتبعية لأنه ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعاً بل تحقيقاً للصلة والاحسان فإن الحر إذا اشترى أباه يكون حراً عليه بحق الأبوة فإذا اشترى المكاتب أباه يصير مكاتباً عليه ليتحقق صلة كل واحد على حسب حاله وأما حرمة نكاح الجدات في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، فبالاجماع أو دلالة النص أو جعل الأمهات بمعنى الأصول ثمة للاحتياط.

الأصول (وانما يقع على الملك والاجارة حافيفاً ومتنعلاً فيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى)، هذا جواب أشكال أيضاً بيانه: أنه إذا حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان فإنه يحث إذا دخل داراً يسكنها إجارة أو إعارة كما لو دخل داراً مملوكة ويحث إذا دخلها حافياً ومتنعلاً وفيه جمع بينهما لأن دار فلان حقيقة الملك، والتي يسكنها باجارة أو باعارة لصحة النفي، وقبول الانتفاء بالنفي علامة المجاز ووضع القدم حقيقة فيما إذا كان حافياً ومجاز فيما إذا كان متنعلاً، فأجاب بأن الحث باعتبار عموم المجاز، أي: صار الملفوظ مجازاً عن شيء، وذلك الشيء عام، لا باعتبار الجمع بينهما وهذا لأن المقصود معتبر في الايمان ومقصود من دار فلان نسبة السكنى وهي تعم السكنى بطريق الملك والاجارة والعارية فإذا دخل داراً سكنها فلان بالملك وإنما يحث لعموم المجاز، وهو نسبة السكنى لا للملك حتى ولو كان الساكن فيها غير فلان لم يحث، وان كانت مملوكة لفلان لعدم الشرط وهو نسبة السكنى وان أضيفت إليه

(وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافياً أو متنعلاً فيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان)، جواب سؤال آخر تقريره أنه إذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فإن حقيقة وضع القدم في الدار أن يكون حافياً ومجازه أن يكون متنعلاً وقد قلتم أنه يحث بكلا الأمرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وأيضاً أن حقيقة دار فلان أن تكون بطريق الملك له ومجازه أن يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم أنه يحث بكلا الأمرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فأجاب بأنه إنما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعاً وكذا على الدخول حافياً أو متنعلاً في قوله لا يضع قدمه في دار فلان (باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى)، فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافياً أو متنعلاً فيحث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا إذا لم تكن له نية فإن كانت له نية فعلى ما نوى حافياً أو متنعلاً ماشياً أو راكباً وإن وضع القدم فقط من غير دخول لم يحث لأنه حقيقة مهجورة لا تعمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فلان

باعتبار الملك، ومن وضع القدم الدخول، لأنه سبب الدخول فذكر السبب وأراد المسبب، وهذا لأنه لو وضع القدم ولم يدخل لم يحث، فيصير باعتبار مقصوده كأنه حلف أن لا يدخل، والدخول عام قد يكون حافياً، وقد يكون متنعلاً فإذا دخل يحث باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو المقصود.

(وإنما يحث إذا قدم ليلاً أو نهاراً في قوله عبده حر يوم يقدم فلان لأن المراد باليوم الوقت، وهو عام)، هذا جواب سؤال أيضاً بيانه أنه لو قال عبده حر يوم يقدم فلان، فقدم ليلاً أو نهاراً يعتق عبده واليوم للنهار حقيقة وللليل مجاز، فأجاب بأن اليوم يستعمل لبياض النهار خاصة كقوله تعالى ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة﴾ وللوقت المطلق كقوله تعالى ﴿ومن بولهم يومئذ دبره﴾ فإن من فر من الزحف ليلاً أو نهاراً يلحقه هذا الوعيد ودلالة تعين أحد الوجهين أن ينظر إلى ما قرن به فإن كان مما يمتد أي يقبل التاقيت ويتصور له ضرب المدة كاللبس

وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه أنه ذكر في الفتاوى أنه إن لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكاً عاطلة عن السكنى يحث أيضاً إلا أن يقال السكنى أعم من أن يكون تحقيقاً أو تقديرًا.

(وإنما يحث إذا قدم ليلاً أو نهاراً في قوله عبده حر يوم يقدم فلان) جواب سؤال آخر تقريره أنه إذا حلف أحد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فالיום حقيقة في النهار ومجاز في الليل وأنتم جمعتم بينها وقلتم بأنه إن قدم فلان ليلاً أو نهاراً يعتق العبد فأجاب بأنه إنما يحث في هذا المثل بالقدم ليلاً أو نهاراً (لأن المراد باليوم الوقت وهو عام) أي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل فيحث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فأريد ههنا معنى الوقت. وبالجمله لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها أنه في أي موضع يراد به النهار وفي أي موضع يراد به الوقت. فقيل إذا كان الفعل ممتداً يراد به النهار لأنه زمان ممتد يصلح أن يكون معياراً

والصوم والركوب فالنهار أولى به للتناسب ولأن الفعل الممتد يقتضي ظرفاً ممتداً
ليجعل معياراً له وإن كان مما لا يمتد أي لا يقبل التأقيت كالدخول والخروج
والقدوم يراد به مطلق الوقت لأن غير الممتد يفتقر إلى نفس الظرف لا إلى
الظرف الذي هو ممتد والوقت يعم الليل والنهار فلعوم الوقت يعتق في الوجهين
لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فإنه لا يتناول
النهار لأنها أسم للسواد الخالص غيره كالنهار أسم للبياض الخالص لا يحتمل
غيره ولا يقال أن أبا يوسف ومحمداً قالا فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة أنه
يحنث إذا أكل من عينها وهو حقيقة ويحنث إذا أكل من خبزها وهو مجاز وفيمن
حلف لا يشرب من الفرات فشرب منه كرعاً يحنث وهو حقيقة ويحنث إذا شرب
منه اغترافاً وهو مجاز لأن الحنث باعتبار عموم المجاز فإن الحنطة في العادة اسم لما
في باطنها إذا قرنت بالأكل يقال أهل بلدة كذا يأكلون الحنطة والمراد ما فيها وفي
أكلها أو ما يتخذ منها أكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز عن شرب ماء
الفرات مجاز عن شرب ماء الفرات وهذه النسبة لا تنقطع بالاغتراف والاحراز في
الأواني حتى لو شرب من نهر آخر من الفرات لم يحنث لأن النسبة قد انقطعت
عن الفرات لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز.

(وإنما أريد النذر واليمين إذا قال الله علي صوم رجب ونوى به اليمين لأنه

للفعل وإن كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لأنه يكفي لذلك الفعل جزء من
الوقت ولكنهم اختلفوا في أنه أي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف إليه أو العامل
فالضابطة أنه إذا كانا ممتدين مثل أمرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار
وإن كانا غير ممتدين مثل عهدي حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت، وإن كان
أحدهما ممتداً دون الآخر مثل أمرك بيدك يوم يقدم فلان أو أنت طالق يوم يركب
زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف إليه بالاتفاق.

(وإنما أريد النذر واليمين فيما إذا قال الله علي صوم رجب)، جواب سؤال
آخر تقريره أن يقال إذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين

نذر بصيغته يمين بموجبه فهو كشراء القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه)
هذا جواب سؤال أيضاً بيانه أن هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف

أو نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فإنه يكون نذراً ويميناً معاً والنذر معناه الحقيقي واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معاً، حتى قيل يلزم بفواته القضاء للنذر والكفارة لليمين ولهذا قيل أنه ينبغي أن يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات بخلاف ما إذا كان رجباً من العمر فإنه لا تظهر ثمرته إلا عند الموت بالايضاء بالفدية وهذا إنما يرد على أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله بخلاف أبي يوسف رحمه الله فإنه عنده نذر في الأول ويمين في الثاني وإن لم ينو شيئاً أو نوى النذر مع نفي اليمين أو بلا نفيه يكون نذر بالاتفاق وإن نوى اليمين مع نفي النذر يكون يميناً بالاتفاق والإيراد إنما هو على الوجهين الأولين على مذهبهما، فأجاب المصنف: بأنه إنما أريد النذر واليمين جميعاً في هذه الصورة.

(لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه)، وتحريره أن قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلاً قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجباً والترك حراماً فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لأن الرسول ﷺ قد حرم مارية أو العسل على نفسه فسمى الله ذلك يميناً وقال: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾ ثم قال: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾ فعلم أن تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجباً للكلام لا مراداً بطريق المجاز، ولكنه يرد عليه أنه إذا كان موجباً ينبغي أن يثبت بدون النية لأن موجب الشيء لا يحتاج إلى النية إلا أن يقال أنها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج إلى النية وقيل إن اليمين هي المرادة من اللفظ، والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ، ولكن هذا إنما يصح إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهما فقد دخل النذر تحت الإرادة وإن لم يكن محتاجاً إليه، وقيل إن قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله علي صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد.

(فهو كشراء القريب فإنه تملك بصيغته تحرير بموجبه)، تشبيهه لمسئلة النذر

على النية واليمين مجاز حتى يتوقف عليها والحقيقة ما يفهم بلا قرينة والمجاز ما لا يفهم إلا بقرينة فإذا أريد به النذر واليمين كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز فأجاب بأنه نذر بصيغته لأن على الإيجاب وهو معنى النذر ولهذه الصيغة موجب وهو الوجوب، وباعتبار هذا الموجب يمين إذا نوى اليمين لأن إيجاب المباح يصلح يميناً كتحرير المباح وتحرير المباح يمين لقوله تعالى: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾، ثم قال: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾، أي: قدر الله لكم ما تحللون به أيمانكم وهي الكفارة المقدرة وإيجاب المباح يتضمن تحرير المباح لأن قبل الإيجاب يباح مباشرته وتركه وبالإيجاب يجب مباشرته ويحرم تركه فصلح أن يراد بالنية وإذا صار مرادين فلو لم يصم رجاً يجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين وهذا كما جعلنا شراء القريب اعتاقاً باعتبار موجهه وهو الملك لا باعتبار ذاته لاستحالة أن يكون الشراء الموجب للملك اعتاقاً مزيلاً للملك وهذا لأن الشراء علة الملك وملك القريب علة العتق فأضيف العتق إلى الشراء بهذه الوساطة.

(س) ينبغي أن يثبت اليمين بهذه الصيغة بدون النية كما ثبت العتق ثمة بدون النية.

(ج) ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول جبراً فيثبت المعلول نواه أو لم ينوه وهذه الصيغة تصلح يميناً فلا يعتبر ما لم توجد النية وما ذكر فخر الإسلام يمين بموجهه وهو الإيجاب مشكل لأن موجهه الوجوب لا الإيجاب ومحمتمل أنه سمي الوجوب إيجاباً لأن الوجوب لما لم يكن إلا بالإيجاب جعل الوجوب إيجاباً مجازاً إطلاقاً لاسم المقتضي على المقتضى والله أعلم. وحرمة الجدات وبنات الابن بالإجماع لا بقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾ فلم يكن جمعاً بينهما على أن بعض العراقيين من أصحابنا يجوزون الجمع بينهما في محلين مختلفين

به توضيحاً وتأيداً فإن من شرى القريب يكون تملكاً باعتبار صيغته لأن صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريراً واعتاقاً بموجهه لأن موجب الملك مع القرابة هو العتق، قال عليه السلام: «من ملك ذا رجم محرم منه عتق عليه» وإلا فبين الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن

وإنما لم يحز أن يجتمعا بلفظ واحد في محل واحد ولأن الأم هو الأصل لغة وأريد بالبت المتفرع عنه وذا يجمع الكل.

(وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشئين صورة أو معنى كما في تسمية الشجاع أسداً والمطر سماء).

اعلم أنهم اختلفوا أن المجاز موضوع أم لا؛ بعدم اتفقوا أن الحقيقة موضوعة، على معنى أن الواضع وضع أن أسم هذا كذا وأسم هذا كذا. قال بعضهم: المجاز موضوع لأنه من باب اللغة؛ لأنه أحد نوعي الكلام فلو لم يكن بوضع الواضع لا يكون من اللغة، غير أن الحقيقة بوضع أصلي وهذا بوضع طارئ، وقال بعضهم: طريقة بوضع أرباب اللغة أي: وضع أن عند الاتصال

التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال: (وطريق الاستعارة الاتصال بين الشئين صورة أو معنى)، والاستعارة في عرف الأصوليين يرادف المجاز وعند أهل البيان قسم من المجاز فإن المجاز عندهم إن كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها، وإن كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والمزوم وغيرها يسمى مجازاً مرسلأ، والمصنف رحمه الله عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله: صورة؛ وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله: معنى، فكأنه قال: وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي بعلاقات المجاز المرسل أو بعلاقة الاستعارة، والأول هو الصوري، والثاني هو المعنوي، وأراد بالصوري أن تكون صورة المعنى المجازي متصلة بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بأن يكون سبباً له أو علة أو شرطاً أو حالاً أو عكسها، وبالمعنوي أن يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف (كما في تسمية الشجاع أسداً والمطر سماء) نشر على غير ترتيب اللف، فإن الأول مثال للاتصال المعنوي إذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم؛ وهو الشجاعة أعني الجرأة؛ فلا يسمى الرجل أسداً باعتبار الحيوانية

بين الشئيين يطلق أسم أحدهما على الآخر مجازاً دون الإلفاظ؛ لأن اللفظ لو كان موضوعاً لكان حقيقة والاتصال بين الشئيين يكون صورة أو معنى، لأن كل موجود مصوّر يكون له صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث، أما المعنى فمثل تسمية الشجاع أسداً والبليد حمراً للاتصال في معنى الشجاعة والبلادة. والمراد المعنى اللازم المشهور، حتى لا يسمى الأبخر أسداً، وإن كان البخر لازماً للأسد، وأما الصورة فمثل تسمية المطر سماءً فإنهم يقولون: ما زلنا نطأ السماء، حتى أتيناكم، أي: المطر لاتصال بينهما صورة إذ كل عال عند العرب سماء، والمطر من السحاب ينزل، والسحاب عندهم سماء فسموه بأسمه مجازاً، وقال الله تعالى: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ وهو المظمئن من الأرض، وسمي الحدث به مجازاً لمجاورته؛ لأنه يكون في المظمئن من الأرض عادة تستراً عن أعين الناس. وقال: ﴿إني أراي أعصر خمراً﴾ أي: عنباً؛ لأنه إنما يعصر العنب لكنه مشتمل على النفل والماء والقشر فقد وجد الاتصال بينهما ذاتاً. (وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل، نظير الصورة، والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظيراً للمعنى).

لعدم الاختصاص، ولا الأبخر لعدم الشهرة، والثاني مثال للاتصال الصوري فإن صورة المطر يتصل بصورة السماء يعني السحاب، فإن العرف يسمي كل ما علاك وأظلك سماء، والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلاً به، ثم بين أن هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال:

(وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة) يعني أن العلاقة بين الشئيين من حيث كون الأول سبباً للثاني أو مسبباً عنه أو كون الأول علة للثاني أو معلولاً له نظير الاتصال الصوري من الحسيات؛ فإن المسبب يتصل بالسبب ومجاوره صورة، وكذا المعلول يتصل بالعلة ومجاورها كالمملك يتصل بالبراء ومملك المتعة يتصل بملك الرقبة (والاتصال في معنى المشروع كيف

اعلم أنّ الاستعارة سائغة في الشرعيات أيضاً؛ لأنّ الاستعارة للقرب والاتصال فيتأتى في كل ما يتحقق فيه القرب والاتصال، والأحكام الشرعية قائمة بمعناها الذي شرعت لأجله ومتعلقة بأسبابها فتكون موجودة حكماً بمنزلة الموجود حساً، فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها، ولأنّ حكم الشرع نوعان: ما لا يدرك معناه بالعقل، وما يدرك به، فهذا القسم متى تعلق بلفظ شرع سبباً أو علة له يدل ذلك اللفظ لغة على معناه الثابت شرعاً، ألا ترى أن البيع لتمليك العين شرعاً، ولذلك وضع له، والعقل يقتضي كذلك إذ الفائز بالسبب هو الفائز بالحكم كي لا يفضي إلى التنازع والتقاتل، والكلام في هذا القسم لا في القسم الأوّل، وذلك بطريقتين أيضاً: بالاتصال صورة وهو الاتصال في السببية والعلية أي: الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول؛ لأنّ المشروع ليس بمحسوس حتى يحس، ويقال: إنها متصلان صورة فيطلق أسم أحدهما على الآخر، فأقمنا الاتصال في السببية والعلية في المشروع، مقام الاتصال صورة في المحسوس، وهذا لأنّه لا مشابهة بين السبب والمسبب، والعلة والمعلول في المعنى، كما لا مشابهة بين السماء والمطر، والحدث، والمكان المطمئن في المعنى، إذ معنى السبب الإفضاء وكونه طريقاً إلى المسبب وذا لا يوجد في المسبب، ومعنى العلة أنّها موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول إذ هو موجب ومثبت لكنهما متجاوران صورة كالغائط ونحوه، والاتصال معنى وهو الاتصال في معنى المشروع الذي لأجله شرع فيتأمل في مشروع فإن وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر يجوز أن يستعار أحدهما للآخر كما نظرنا في الصدقة والهبة، فوجدنا كل واحد منهما تملكياً بغير بدل فجوّزنا استعارة أحدهما للآخر كما بينته في الكافي. وكذلك الكفالة بشرط براءة الأصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الأصيل كفالة للمشابهة في معنى المشروع إذ كل واحد منهما عقد توثق، وكذا

شرع نظير المعنى) أي العلاقة في المعنى الذي شرع المشروع لأجله حال كونه بأية كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات كالالاتصال بين الكفالة والحوالة

بذكر لفظ التملك مكان البيع فينقد بيعاً استعارة. وكذلك معنى الحوالة: نقل الدين من ذمة إلى ذمة، ومعنى الوكالة: نقل ولاية التصرف فتجوز الاستعارة كما قال محمد في كتاب المضاربة، ويقال للمضارب: أحل رب المال أي: وكله. ولا خلاف بين الفقهاء في أنّ الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقاً للاستعارة فإنهم اتفقوا على جواز استعارة ولفظ العتاق للطلاق، والشافعي جوز العكس أيضاً وقد نطق النص به وهو قوله تعالى: ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها﴾ فنكاح النبي عليه السلام، أنعقد بلفظ الهبة مجازاً بالاتفاق؛ لأنّ الهبة لتمليك المال، فلا يكون عاملاً بحقيقتها فيما ليس بمال، وكان في نكاحه حكم القسم والطلاق والعدّة ولم يتوقف الملك على القبض، فدل أنها قامت مقام النكاح مجازاً ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة؛ لأنّ جواز الاستعارة للاتصال وذا لا يثبت في حق فرد دون فرد بل الأنام سواء في وجوه الكلام، فدل أنّ هذا فصل لا خلاف فيه غير أنّ الشافعي يقول: نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ، وإنما ينعقد بالنكاح أو التزويج؛ لأنّه عقد شرع لمقاصد لا تحصى من مصالح الدين والدنيا منها: التوارث، والتوالد، والإحصان، والتحسين، ولهذا شرع بلفظ النكاح أو التزويج لأنّه يبنى على الاتحاد إذ النكاح للضم، والتزويج تليق بين الشئين على وجه يثبت الاتحاد بينهما في المقصود كزوج الخفّ ونحوه. والنكاح مبني على ذلك. ولهذا شرط فيه الكفاءة نسباً ومالاً ودينياً، وليس في هذين اللفظين معنى التملك بل فيهما إشارة إلى ما قلنا فلم يصح الانتقال عن لفظ النكاح أو التزويج إلى لفظ التملك استعارة لأنّ لفظ التملك قاصر عن اللفظ الموضوع له فيما ينبىء عنه وهو الاتحاد والانضمام، وهذا معنى قولهم: إنه عقد خاص شرع بلفظ خاص،

في كونها توثيقاً للدين، وبين الصدقة والهبة في كونها تمليكاً بغير عوض وأمثاله، ثم بعد ذلك ترك المصنف رحمه الله تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض أنواع الاتصال الصوري ليبتنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال:

ونظيره الشهادة فإنها لما شرعت بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة، لم يجوز أن يقوم غيره مقامه استعارة، حتى إذا قال الشاهد: أحلف بالله أن لهذا الرجل على ذلك الرجل كذا من المال، لا يجب القضاء به؛ لأن لفظ الشهادة موجب بنفسه أي: يوجب على القاضي الحكم، واليمين موجبة بغيرها وهو صيانة أسم الله تعالى عن هتكه فكانت قاصرة عن الشهادة من هذا الوجه فلم تصح الاستعارة وكذا عقد المعاوضة لم ينعقد إلا بلفظ المعاوضة عندكم لأن غيره لا يؤدي معناه. ولهذا لم يجوزوا نقل الأخبار بالمعاني لقصور لفظ غير الرسول عليه السلام عن لفظه لأنه أفصح العرب والعجم. وقلنا: النكاح موجب ملك المتعة، ولفظ الهبة أو البيع وضع لملك الرقبة، وملك الرقبة سبب لملك المتعة، إذ ملك المتعة يثبت به تبعاً في محله فيتحقق الاتصال بين السببين أي: لفظ الهبة أو البيع ولفظ النكاح والحكمين أي ملك الرقبة وملك المتعة، فتصح الاستعارة وينعقد النكاح بلا نية لأنه تعذر إثبات الحقيقة لكون المحل غير قابل لها فصار مجازاً عن ملك المتعة، وما ذكروا من مقاصد النكاح، فهي لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة لما هو المطلوب من هذا العقد وهو ثبوت الملك له عليها؛ لأنه أمر معقول معلوم ولهذا يجب المهر بالعقد لها عليه، ولو كان المقصود تلك الأحكام لم يجب البذل لها عليه لأنها مشتركة بينهما، ولهذا كان الطلاق بيد الزوج؛ لأنه المالك، فإليه إزالة الملك، وإذا ثبت أن المقصود هو الملك قلنا: لما انعقد النكاح بلفظ النكاح أو التزويج مع أنه غير موضوع لإيجاب ما هو المقصود وهو الملك، فلأن ينعقد بلفظ هو موضوع لإيجاب الملك أولى. وإنما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يوضعا لإيجاب الملك؛ لأنها جعلتا علماً لهذا الحكم فلا يطلب فيه المعنى لأن العلم يعمل وضعاً لا بمعناه كالنص في دلائل الشرع، فإن النص متى ورد يجب الحكم به عقل معناه أو لم يعقل، وإنما تعتبر المعاني لصحة الاستعارة كما في القياس يعتبر المعنى في النص للقياس لا لثبوت الحكم به في محل النص، فلما ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية إلى لفظ الهبة أو البيع؛ لأنه صريح في التملك، وإنما لم يصح استعارة النكاح للبيع وإن كانت المناسبة

تقوم بالطرفين لأنه لا يناسب الشيء غيره إلا وذلك يناسبه كالأخوين، لما نبين إن شاء الله تعالى.

(والأول على نوعين: أحدهما: اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين حتى إذا قال: إن أشتريت عبداً فهو حر ونوى به الملك، أو قال: إن ملكت ونوى به الشراء، يصدق فيها ديانة).

اعلم أن المراد بالأول هو الاتصال الصوري في الشرعيات وهو الاتصال من حيث السببية والتعليل، وهو نوعان: أحدهما: اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين؛ لأنّ مصحح الاستعارة هو الاتصال، وهو باعتبار الافتقار، والافتقار في العلة والمعلول من الجانبين، أما افتقار المعلول إلى العلة فلاّنه أثر العلة والأثر يفتقر إلى المؤثر في الوجود، وأما افتقار العلة إلى المعلول، فلاّنه العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها، حتى يلغو البيع المضاف إلى الحر لعدم حكمه. والمقصود من العلل أحكامها، فمتى لم تفد العلة حكمها تلغو، فكانت العلة مفتقرة إلى الحكم اعتباراً، والحكم إلى العلة وجوداً، فلما عم الاتصال والاستعارة موقوفة على الاتصال، عمّت الاستعارة، ولهذا قلنا، فيمن قال: إن ملكت عبداً فهو حر فملك نصف عبد

(والأول على نوعين) أي الاتصال من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لأن السببية نوع آخر، والتعليل نوع آخر، ولما كان علاقة التعليل أشرف من السببية قدمها حيث قال: (أحدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وأنه يوجب الاستعارة من الطرفين) فيجوز أن تذكر العلة ويراد الحكم، وأن يذكر الحكم وتراد العلة لأن الحكم يحتاج إلى العلة من حيث الثبوت، والعلة محتاجة إلى الحكم من حيث الشرعية إذ لم تشرع العلة إلا للحكم فجاء الافتقار من الطرفين، والأصل في الاستعارة أن

ثم باعه ثم ملك النصف الباقي ، لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه . ولو قال : إن اشتريت عبداً فهو حر فأشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الباقي ، يعتق هذا النصف . فإن قال عني بالملك الشراء صدق قضاء وديانة . وإن قال : عني بالشراء الملك ، صدق ديانة لا قضاء ، ولأنه استعار الحكم للعلة في الأول ، واستعارة العلة للحكم في الثاني ولكن فيما فيه تخفيف ، لا يصدق قضاء للثمة ، وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها ، وهذا إذا كان منكراً ، فإن كان معيناً بأن أشار إلى عبد وقال : إن اشتريتك أو إن ملكتك ، استويا ، حتى يعتق النصف الباقي في الوجهين أعني الملك والشراء . والحاصل : أن صفة المالكية لا تبقى بعد زوال الملك لأن الرجل يقول : والله ما ملكت مائتي درهم قط ، ولعله ملك ألفاً متفرقاً ، وصفة كونه مشترياً يبقى إذ الوكيل مشتر ولا ملك له أصلاً والملك المطلق يقع على كماله وذا بصفة الاجتماع يكون فاختص به في المنكر لأن

يذكر المفتقر إليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانين (حتى إذا قال إن اشتريت عبداً فهو حر ونوى به الملك ؛ أو قال : إن ملكت عبداً فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة) تفرع لاستعارة العلة للحكم وعكسه ؛ فإن الشراء علة والملك معلول ، والأصل في الشراء أن لا يشترط اجتماع الكل في الملك ، والأصل في الملك أن يشترط الاجتماع عرفاً ؛ فإن اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي ، فإن قال أردت بأحدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لصحة الاستعارة ؛ فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ؛ ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء ؛ ولكن القاضي لا يصدق في هذا الأخير لأنه نوى تخفيفاً عليه فيصير متهماً في هذه النية ؛ هكذا قالوا ، واعترض عليه بأن في الصورة الأولى أيضاً تخفيفاً عليه لأن الملك كان أعم من أن يكون بالشراء أو بالهبة أو بالوصية أو بالارث والشراء يختص بسبب معين منها ؛ فينبغي أن لا يصدق قضاء في الأول أيضاً ، ولكن هذا لا يرد على المصنف لأنه لم يتعرض لذكر القضاء ، وهذا كله إذا قال عبداً منكراً ؛ أما إذا قيل هذا العبد فالملك والشراء

الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر، فإذا لم يوجد لم يحث، وفي المشار لا عبرة به، فيحث وإن لم يجتمع في الملك.

(والثاني: اتصال المسبب بالسبب، كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة، فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه)؛ لأنّ هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لافتقاره، غير ثابت في حق الأصل لاستغنائه فلو جوّزنا الاستعارة يؤدي إلى جوازها بدون الاتصال وهذا محال، وهذا لأنّ المسبب وإن افتقر إلى سببه لأنّه أثره، والأثر يحتاج إلى المؤثر، فالسبب يستغني عن المسبب لأنّ افتقار المؤثر إلى أثره باعتبار أنّ الأثر هو المقصود منه، وإنّ اعتبار المؤثر يتوقف على الأثر، والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض وأعتبره في نفسه لا يفتقر إلى وجود المسبب، وإنما يثبت تبعاً وضمناً، ولهذا يتحقق الشراء بدونه بأن أضيف إلى العبد أو البهيمة بخلاف العلة مع العلول فإنّها وضعت له، حتى لم يشرع

سواء في أنه لا يشترط الاجتماع فيه؛ لأن التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر.

(والثاني اتصال المسبب بالسبب) المراد بالسبب: ما لا يكون علة أضيف إليها الحكم، وفي الاصطلاح ما يكون طريقاً إلى الحكم ولا يضاف إليه وجوب ولا وجود؛ ولا تعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة يضاف إليها كما سيأتي (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) فإنه إذا قال لأتمته أنت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطء بعده إلا بالنكاح، وهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بأن يقول: اشتريت هذه الأمة فيثبت به ملك الرقبة، وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة (فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه) بأن يقول: أنت حرة ويريد به أنت طالق، أو تقول: بعت نفسي منك وتريد به النكاح، ولا يجوز أن يقول أنت

الشراء فيما لا يتصور ملك الرقبة فيه، وهو نظير قوله: فاطمة طالق وعائشة، فإنَّ أوَّل الكلام توقف على آخره لصحة آخره وأفتقاره لاحتياجه إلى الخبر، حتى لو ألحق الشرط بالآخر تعلق الكل بذلك الشرط، فأما الأوَّل فتأمَّ في نفسه لاستغنائه عن الخبر، فلهذا جاز أن يستعار اللفظ الموضوع لإيجاب ملك الرقبة كالبيع لإيجاب ملك المتعة، ولا يجوز أن يستعار اللفظ الموضوع لإيجاب ملك المتعة كالنكاح لإيجاب ملك الرقبة، وجاز أن يستعار ألفاظ العتاق للطلاق لأنها وضعت لإزالة ملك الرقبة، وزوالها سبب لزوال ملك المتعة تبعاً، ولا يجوز أن يستعار لفظ الطلاق للعتاق لأنه وضع لإزالة ملك المتعة وزوال ملك المتعة ليس بسبب لزوال ملك الرقبة، بل هو حكم ذلك السبب وأستعارة الحكم للسبب لا يجوز، ولكن الشافعي رحمه الله جَوَّز هذه الاستعارة أيضاً لاتصال بينهما من حيث المعنى لأنَّ كل واحد منهما إسقاط مبني على السراية، وال لزوم تختمل للتعليل بالشرط والإيقاع في المجهول، والمناسبة في المعنى سبب الاستعارة بالمناسبة من حيث السببية، ولكننا نقول: المناسبة في المعنى، إنما تصلح للاستعارة إذا تشاكلا في المعنى الخاص المشهور، فأما بكل معنى فلا، ألا ترى أنَّ العرب تسمي الشجاع أسداً والبلید حمراً، للأشتراك في المعنى الخاص المشهور وهو الشجاعة والبلادة، ولا تسمي الجبان أسداً، والذكي حمراً وإن اشتركا في الحيوانية وغير ذلك، لأنَّا لو اعتبرنا ذلك تصير الموجودات كلها مناسبة، فاللون يجمع السواد والبياض، والكون يجمع الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق مع وجود التضاد بينهما، ولهذا لم نجوِّز تعليل النص بكل وصف، بل بوصف له أثر في ذلك الحكم لأنَّا لو جَوَّزنا التعليل بكل وصف يفوت الابتلاء ويستوي الجهال والعلماء، ولا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص إذ معنى الطلاق رفع القيد لأنَّ اسمه وضع له ومنه إطلاق الإبل وإطلاق الأسير ومحلّه يحتمله أيضاً لأنَّ النكاح يوجب قيداً في المخل حتى تمنع عن الخروج والتزوُّج بزواج آخر، ولا يوجب حقيقة الرق؛ لأنَّ قوله عليه السلام: «النكاح رقٌّ» محمول على المجاز لضرب ملك يثبت بالنكاح ولا يسلب المالكية، لأنَّ عين المرأة بالنكاح لا تملك بل هي حرة مالكة أمر نفسها

حتى لو وطئت بشبهة يجب العقْر لها لا له، ولو كانت مملوكة له لوجب العقْر له، ولكنها احتسبت عن حكم المالكية الثابتة شرعاً بملك النكاح، فحاجتها إلى رفع المانع وذا يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الأسير، وبحل العقال عن البعير، ومعنى الإعتاق: إثبات القوّة الشرعية: لأنّه وضع له لغة، يقال: عتق الطير إذا قوي وطار عن وكره، ومحلّه يحتمله أيضاً لثبوت ضعف حكمي في المحل بواسطة الرق والملك وسقوط لسلطنة المالكية فالعبد مملوك لا قدرة له حكماً فكان الإعتاق إثباتاً للقوّة الحكمية حتى لم يبق محلاً للتملك بوجه، فلم يتشاكلا في المعنى الخاص، إذ لا تشاكل بين إزالة القيد لتعمل القوّة الشرعية عملها، وبين إثبات القوّة بعد عدمها، كما لا تشاكل بين إحياء الميت وبين إطلاق الحي إذ الأوّل إثبات بعد العدم، والثاني إزالة المانع، والإعتاق كالإحياء؛ لأنّ القوّة زالت بالرق وثبتت به كما تسقط القوّة الحقيقية بالموت وتتجدد بالإحياء والطلاق كإطلاق الحي، فالحي إذا احتبس لم تزل قوّته بل قوّته باقية ولكنها لم تعمل لمانع وبزوال المانع تعمل عملها، وتبين بهذا التقرير الواضح والبيان اللائح أنّه لا وجه للاستعارة بالمناسبة في المعنى وكذا بالاتصال من حيث السببية لأنّ ذا يجوز استعارة السبب للحكم دون عكسه.

(س) أليس أنّه لا يصح استعارة البيع للإجارة، كما لا يصح استعارة الإجارة للبيع، مع أنّ البيع سببٌ لملك الرقبة، وملك الرقبة سبب لملك المنفعة.

(ج) عند بعض مشايخنا يجوز ذكر البيع وإرادة الإجارة، وتنعقد الإجارة به، وذا إنما يتصوّر إذا قال الحر لغيره: بعث نفسي منك شهراً بدرهم لعمل كذا، أمّا إذا قال: بعث منك منافع هذه الدار شهراً بكذا فإنّه لا يجوز. كذا

طالق ويريد أنت حرة؛ وأن يقول نكحتك ويريد بعثك؛ لأن المسبب محتاج إلى السبب من حيث الثبوت؛ والسبب لا يحتاج إلى المسبب من حيث الشرعية؛ لأن العتاق لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبة؛ وزوال ملك المتعة إنما حصل معه اتفاقاً في بعض الأحيان، وكذا البيع إنما شرع لملك الرقبة؛ وحل الوطء إنما

ذكره في أول كتاب الصلح . وهذا ليس لفساد الاستعارة ولكن لعدم المحل ، لأن
المنفعة معدومة والمعدوم لا يصلح محلاً للتملك حتى لو أضاف الإجارة إليها بأن قال :
أجرتك منافع هذه الدار ، لم يجوز ، فكذا ما يستعار لها ، وصار هذا كالبيع يستعار
للنكاح في غير محله وهو المحرم ، وإنما يصح إذا قال : أجرتك هذه الدار باعتبار
إقامة العين مقام المنفعة ، ولفظ البيع متى أضيف إلى العين كان عاملاً بحقيقته
وهو تملك العين ، حتى لو تعذر الحقيقة كما بينا في الحر ، يجوز لأن الحر ليس
بمحل للبيع حقيقة فتجوز الاستعارة عن الإجارة للإيصال من حيث السببية .

(س) العمل بالحقيقة في العبد غير ممكن أيضاً ؛ لأن الإجارة لا تكون
بدون ذكر المدة ، وذكر المدة يفسد البيع .

(ج) البيع الفاسد معهود بين التجار ، والفساد فائت الوصف لا
الأصل .

(وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز) بالإجماع لعدم

حصل معه اتفاقاً في بعض الأحوال ؛ فلا يجوز أن يذكر المسبب ويراد به السبب
إلا إذا كان المسبب مختصاً بالسبب كقوله تعالى : ﴿إني أراي أعصر خمراً﴾ فإن
الخمر لا يكون إلا من العنب فيجىء الافتقار من الجنين ، وقال الشافعي : يجوز
استعارة العتاق للطلاق وبالعكس ؛ لأن كلا منهما يبتني على السراية واللزوم
فيدخلان في الاتصال المعنوي ، ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع
لإثبات القوة فلا يتشابهان أصلاً ، ولكن يرد على أصل القاعدة أن العتاق إنما هو
سبب لإزالة ملك المتعة التي كانت وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في
النكاح ، وكذا البيع إنما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك
اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح ، وأجيب بأنه يكفي في هذا كونه سبباً في
الجملة لا كونه سبباً على وجه مخصوص به . ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات
المجاز شرع يبين أنه في أي موضع تترك الحقيقة وفي أي موضع يترك المجاز فقال :

(وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز) يعني بالمتعذر : ما

المزاحمة، كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة، أو لا يضع قدمه في دار فلان. (والمهجور شرعاً كالمهجور عادة، حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى الجواب مطلقاً، وإذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه). اعلم أنه إما أن لا يتعذر الحقيقة والمجاز وانه كثير متيسر، أو يتعذر، كما في: هذه بنتي وهي معرفة النسب أو أكبر سناً منه، أو يتعذر المجاز دون الحقيقة، كما في ذكر المسبب وإرادة السبب، كذكر الطلاق وإرادة العتق، أو كانت الحقيقة غير معقول المعنى، فإنه يتعذر المجاز دون الحقيقة، أو يتعذر الحقيقة دون المجاز، كما لو حلف: لا يأكل من هذه النخلة أو الكرمة أو القدر، فإنه يقع على الثمر وما يطبخ في القدر لتعذر الحقيقة، بخلاف ما لو حلف: لا يأكل من هذه الشاة أو من هذا اللبن أو من هذا الرطب فإنه يقع على عينه لأن الحقيقة قائمة فترجحت

لا يمكن الوصول إليه إلا بمشقة، وبالمهجور: ما يمكن وصوله إلا أن الناس تركوه (كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) مثال للمتعدرة إذ أكل النخلة نفسها يتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها، فإن لم تكن الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع، ولو تكلف وأكل من عين النخلة لم يحث لأن المتعذر لا يتعلق به حكم، ولا يقال إن المحلوف عليه هو عدم أكل النخلة وهو غير متعذر وإنما المتعذر أكلها؛ لأننا نقول اليمين إذا دخلت على النفي يكون للمنع؛ فموجب اليمين أن يصير الفعل ممنوعاً باليمين وما لا يكون مأكولاً لا يكون ممنوعاً باليمين بل قبلها (أو لا يضع قدمه في دار فلان) مثال للمهجور لأن وضع القدم في الدار حافياً من خارج بدون أن يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد به الدخول للعرف، ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحث لأنه مهجور.

(والمهجور شرعاً كالمهجور عادة) مرتبط بقوله أو مهجورة؛ أي لا يلزم في المصير إلى المجاز أن تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعاً أيضاً كالمهجور عادة (حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى الجواب مطلقاً) تفريع له؛ يعني إن وكل أحد رجلاً بأن يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق

على المجاز، وكذا إذا حلف: لا يأكل من هذا الدقيق، وقع على ما يتخذ منه، لأن الحقيقة متعذرة، وكل متعذر فهو مهجور ضرورة فلا تناقض، وكذا إذا حلف لا يشرب من هذه البئر أنه لا يقع على الكرع وهو حقيقة للتعذر، وإن أكل عين الدقيق أو تكلف وكرع من البئر لم يحث في الصحيح لانصراف اليمين إلى المجاز، فلم تكن الحقيقة مرادة فلا يحث. ولهذا لو حلف أن لا ينكح فلانة فإنه يقع على العقد إن كانت أجنبية، فإن زنى بها لم يحث لسقوط حقيقته، والمهجور عرفاً كالمتعذر، حتى لو حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان ينصرف إلى الدخول فيحث كيف دخل، لأن الحقيقة مهجورة والمجاز متعارف، والمهجور شرعاً كالمهجور عرفاً، لأنه لما كان مهجوراً في الشرع فالظاهر أنه لا يفعل؛ لأن العقل والدين مانعان عن الإقدام عليه؛ حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى جواب الخصم مجازاً، فيتناول الإنكار والإقرار بإطلاقه باعتبار عموم المجاز؛ لأن الحقيقة مهجورة شرعاً إذ الخصومة منازعة وهي حرام بقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا﴾ فأنصرف إلى الجواب لأنها سببه فكان إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، وإذا حلف: لا يكلم هذا الصبي لم يقتيد بزمان صباه؛ لأجن هجران الصبي بمنع الكلام حراماً شرعاً؛ لأن الصبي مظنة المرحمة، قال عليه السلام: «ليس منا من لم يوقر كبيرنا، ويرحم صغيرنا، ويبجل علمنا» فالوعيد معلق بترك الترحم، وفي التكلم ترك الترحم، فصرنا إلى المجاز عند

الجواب؛ لأن الخصومة هو الإنكار فقط محققاً كان المدعى أو مبطلاً؛ وهو حرام شرعاً لقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا﴾ فلا بد أن يصرف إلى الجواب مطلقاً بالرد والإقرار مجازاً من قبيل إطلاق الخاص على العام، فلو أقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافاً لزفر والشافعي رحمه الله، (وإذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يقتيد بزمان صباه) عطف على قوله ينصرف؛ وتفريع ثان له لأن هجران الصبي مهجور شرعاً، قال عليه السلام: «من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يبجل علمنا فليس منا» فيصرف إلى المجاز أي: لا يكلم هذه الذات، فلو كلمه بعدما

هجران الحقيقة ديانة وشريعة، كما صرنا إليه عند هجران الحقيقة عادة وطبيعة.

(س) عدم تقيد اليمين بالصبا باعتبار أن الصفة في الحاضر لغوً لا باعتبار ما ذكرت، ولهذا لو حلف: لا يكلم صبياً يتقيد بزمان الصبا.

(ج) الصفة في الحاضر إنما تلغو إذا لم تكن داعية إلى اليمين، كما إذا حلف: لا يأكل هذا الجمل؛ لأن الممتنع من أكل لحم الجمل أكثر امتناعاً من لحم الكباش، أما إذا كانت داعية إليها فيعتبر كما لو حلف: لا يأكل من هذا الرطب وصفة الصبا داعية إلى اليمين طبعاً؛ لأن الصبي لقلّة عقله وسوء أدبه يهجر بمنع الكلام طبيعة، فكان ينبغي أن يتقيد اليمين بزمان الصبا كما في هذا الرطب، وإنما لم يتقيد لما ذكرنا، لكن اليمين متى عقدت على ذات موصوفة بصفة وأعتبر تلك الصفة مهجور شرعاً كما في هذا الصبي فإن الذات قد دخلت في هذه اليمين بلفظ الإشارة، لم تتقيد اليمين بتلك الصفة، بل يراد منه الذات، ومتى عقدت قصداً على ما هو مهجور شرعاً كما في صباً ولم يمكن اعتبار مجازه، ينصرف اليمين إلى الحقيقة، وإن كانت مهجورة شرعاً، ألا ترى أن من حلف: لا يزني، يحث بالزنا، لو حلف: لا ينكح فلانة وهي أجنبية، لا يحث به، وإنما يحث بالعقد.

كبر يحث أيضاً، لا يقال إذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ما دام صبياً؛ وترك التوقير إذا كبر ومهاجرة المؤمن فوق ثلاثة أيام، فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضي إلى ثلاثة معاصٍ لأننا نقول المعتبر في هذا الباب هو القصد، وهذه الثلاثة إنما تلزم التزاماً وتبعاً للذات لا قصداً فلا تعتبر، وإنما قيل هذا الصبي لأنه لو قال لا يكلم صبياً بالتنكير يقيّد بزمان صباه لأن وصف الصبا صار مقصوداً بالحلف حينئذ؛ وهو داع إلى الحلف لأنه قد يكون سفيهاً يجب الاحتراز عنه فيصار إلى الأصل وإن كان مهجوراً شرعاً.

(وإذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة رحمه الله، خلافاً لهما. كما إذا حلف: لا يأكل من هذه الحنطة، أو لا يشرب من

(وإذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما) يعني ما ذكرنا سابقاً كان في الحقيقة المهجورة، فإن لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في العادة ولكن كان المجاز متعارفاً غالب الاستعمال من الحقيقة أو غالباً في الفهم من اللفظ فحينئذ الحقيقة أولى عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما المجاز فقط أولى في رواية، وعموم المجاز في رواية (كما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة أو لا يشرب من هذا الفرات) فإن حقيقة الأول أن يأكل من عين الحنطة؛ وهو مستعملة لأنها تُغلى وتُقلى وتُؤكل قضمًا، ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة، فعنده إنما يبحث إذا أكل من عين الحنطة، وعندهما يبحث إذا أكل من الخبز أو منهما بأن يراد باطنها، وعلى هذا ينبغي أن يبحث بالسويق أيضاً، ولكن لما كان جنساً آخر في العرف لم يعتبر، وحقيقة الثاني أن يشرب من الفرات بطريق الكرع، وهي مستعملة كما هو عادة أهل البوادي، ولكن المجاز غالب الاستعمال؛ وهو أن يشرب من غرف أو إناء يتخذ فيه الماء منها؛ فعنده يبحث بالكرع فقط، وعندهما بالإناء والغرف أو بهما وبالكرع جميعاً، ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يبحث لأنه انقطع اسم الفرات عنه؛ بخلاف ما إذا قيل من ماء الفرات فإنه يبحث بالاتفاق، وهذا كله إذا لم ينو؛ فإن نوى شيئاً فعلى حسب ما نوى (وهذا بناء على أصل آخر؛ وهو أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم) يعني أن الخلاف المذكور بين أبي حنيفة رحمه الله وصاحبيه رحمهما الله مبني على أصل آخر مختلف فيما بينهم وهو أن المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم؛ وعندهما في الحكم، وهذا يقتضي بسطاً؛ وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف أن يتصور وجود الأصل ولم يوجد لعارض، وهذا بالاتفاق أيضاً؛ لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم؛ أي قوله هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن هذا ابني مراداً به البنوة، فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى

هذا الفرات، وهذا بناءً على أن الخلفية في التكلم عنده، وعندهما في الحكم. ويظهر الخلاف في قوله لعبدته وهو أكبر سنًا منه: هذا أبني).

اعلم أن الكلام إذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة. وعندهما: العمل بعموم المجاز أولى، حتى إذا حلف: لا يأكل من هذه الحنطة، فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها؛ لأن هذه الحقيقة مستعملة، فإن الحنطة تقلى وتغلى وتؤكل فمنعت المصير إلى المجاز. وعندهما يقع

يجعل مجازاً عنه، وقيل في تقريره أن هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن قوله هذا حر، والأول أولى لأنه يبقى الأصل والخلف على حالهما عليه؛ بخلاف الثاني فإنه يتبدل الأصل بأصل آخر، وبالجمله فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الأصل من حيث العربية وإن لم يستقم المعنى الحقيقي فيصير إلى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم، أي حكم هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن حكمه مراداً به البنوة، فينبغي أن يستقيم الحكم الحقيقي، ولم يعمل بعارض حتى يصار إلى المجاز، فإذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة أولى لأن اللفظ موضوع لأجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها، فأية ضرورة داعية إلى صيرورته مجازاً، وعندهما لما كان خلفاً عنه في الحكم ولحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة؛ إما باعتبار كونه غالب الاستعمال أو باعتبار كونه عاماً شاملاً للحقيقة أيضاً فلا بد أن يكون العمل بالمجاز أولى للضرورة الداعية إليه.

(ويظهر الخلاف في قوله لعبدته وهو أكبر سنًا منه هذا ابني) أي تظهر ثمرة الخلاف بين أبي حنيفة رحمه الله وصاحبيه في قول الرجل لعبدته هذا ابني؛ والحال أن العبد أكبر سنًا من القائل؛ حيث يعتق العبد عنده لا عندهما، فإن عند أبي حنيفة رحمه الله هذا الكلام صحيح بعبارة من حيث كونه مبتدأ وخبراً موضوعاً لاثبات الحكم، وليس معنى كونه صحيحاً استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا، لأن أبا حنيفة قال في قول الرجل لعبدته أعتقتك قبل أن تخلق أو

على مضمونها على العموم مجازاً وكذا إذا حلف: لا يشرب من الفرات، فعنده: يقع على الكرع خاصة؛ لأنَّ الشرب من الفرات حقيقة أن يضع فاه عليه ويشرب منه؛ فمنَّ لا ابتداء الغاية. وعندهما: يقع على شرب ماء يجاور الفرات والنسبة لا تنقطع بالأواني، وإن شرب من نهر يأخذ من الفرات لا يحث لانقطاع النسبة فخرج عن عموم المجاز، وهذا يرجع إلى أصل وهو: أنَّ المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم دون الحكم عند أبي حنيفة رحمه الله، فأعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة أولى؛ لأنَّ الخلف لا يزاحم الأصل، وإنَّ عم حكم الخلف فيجعل اللفظ عاملاً في حقيقته عند الإمكان إذ المصير إلى المجاز عند تعذر أعماله في حقيقته ولم توجد. وعندهما: هو خلف عن الحقيقة في الحكم، وفي الحكم للمجاز رجحان؛ لأنَّ يشتمل الحقيقة والمجاز، فصارت مشتملة على حكم الحقيقة فصار أولى. وتظهر فائدة الخلاف في هذا، وفي قوله لعبده وهو أكبر سنأ منه: هذا أبني، يعتق عنده، وعندهما لا يعتق. والحاصل: أنَّ ما صار مجازاً عنه وخلفاً بد أن يكون متصور الوجود بلا خلاف، وأنَّ المجاز خلف عن الحقيقة بلا خلاف. وإلما الخلاف في كيفية الخلافة. فقالا: هذه الخلفية في حق الحكم، أي: إذا تعذر حكم الحقيقة بعارض يصر إلى المجاز لإثبات حكم حكم الحقيقة خلفاً عن حكم الحقيقة حتى لا يلغو الكلام؛ لأنَّ المقصود هو الحكم إذ الكلام وضع له فأعتبر الخلفية والأصالة فيما هو المقصود أولى من أعتبرهما فيما هو وسيلة وهو العبارة، ففي كل موضع أنعقد الكلام لإيجاب الحكم الأصلي وامتنع وجوده بعارض ينعقد لإيجاب الحكم الخلفي. وفي كل

أنخلق: إنه كلام باطل لا يصح تكلمه؛ مع انه بحسب العربية صحيح أيضاً؛ بل معناه أن يكون صحيحاً بعبارته، وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة أيضاً ولم يمتنع عقلاً، فقوله أعتقتك قبل أن تخلق أو أخلق ليس كذلك، بخلاف قوله هذا ابني لأنه صحيح مع ترجمته، وإلما الاستحالة جاءت من أجل ان المشار إليه أكبر من القائل، ولهذا لو قال العبد الأكبر مني ابني لغا هذا الكلام، فإذا كان

موضع لم ينعقد للحكم الأصلي لا ينعقد للحكم الخلفي، ثم قوله: هذا أبني لأكبر سناً منه لم ينعقد للحكم الأصلي وهو النبوة لاستحالاته فلا يجعل مجازاً عن حكم حكم النبوة وهو الحرية كالغموس لما لم ينعقد للحكم الأصلي وهو البر، لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة، حتى لو كانت الحقيقة متصورة بأن كان أصغر سناً منه وهو ثابت النسب من غيره يصار إلى إثبات حكم حكم الحقيقة وهو العتق خلفاً عن حكم الحقيقة مجازاً؛ لأنَّ الحقيقة ممكنة بأن كان ولده وقد أشتهر نسبه عن غيره إلاَّ أنه أمتنع إعماله للحكم بثبوت نسبه من الغير فجعل مجازاً عن حكم حكم الحقيقة وهو الحرية، كما في الحلف على مس السماء فإنه ينعقد في حق الحلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الأصل وهو البر، إذ مس السماء متصور فاللائكة يصعدون السماء، وكذا في قوله: وهبت آبنتي منك، حكمه الأصلي متصور، لأنَّ احتمال بيع أحره وهبتها كاحتمال مس السماء؛ لأنَّ تمليك الحر كان مشروعاً فصلح مجازاً عن حكم الحقيقة، أما هذا فمستحيل قطعاً. وقال أبو حنيفة رحمه الله: الخلفية في حق التكلم، أي: التكلم بلفظ الحقيقة إذا أريد به الموضوع له أصل والتكلم بهذا اللفظ إذا أريد به المجاز خلف؛ لأنَّ الحقيقة والمجاز وصفا للفظ بالإجماع، فكان اعتبار الخلفية والأصالة في التكلم أولى؛ لأنه يصير خلفاً فيما هو وصف له لا في غيره بل هو في الحكم أصل، ألا ترى أنَّ الحكم لا يتغير إذ الحرية لا تختلف وإنما تتغير العبارة بأن صارت مجازاً مستعملة في غير الموضوع الأصلي بعدما كانت حقيقة. ولو كان خلفاً في الحكم لتغير الحكم به دون العبارة، وإذا كانت الخلفية في التكلم فيحتاج إلى صحة التكلم حتى يصير غيره مجازاً عنه عند التعذر سواء كان صالحاً لحكمه الأصلي، أم لا، كالاستثناء، فإنَّ من قال لامرأته: أنت طالق ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين، يقع واحدة، وإيجاب ما زاد على الثلاث باطل حكماً، ومع ذلك صح الاستثناء؛ لأنه صحيح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم. وهنا التكلم صحيح لأنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين وهو العتق من حين ملكه إذ النبوة في المملوك مستلزم

للحرية فصار مستعاراً له بغير نية، كالنكاح بلفظ الهبة صوتاً لكلام العاقل عن الإلغاء حتى إذا لم يصح التكلم أصلاً لغة لم يصّر مجازاً عن الحقيقة في التكلم لأنه لم يصح تكلماً بخلاف قوله: يا أبني؛ لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه، فلما لم يكن المعنى مطلوباً لم تجز الاستعارة لتصحيح معناه، وهذا لأنّ المصير إلى المجاز فيما سبق لصيانة كلام العاقل عن الإلغاء، والكلام هنا مصون بدون إثبات المجاز لحصول المقصود وهو استحضار المنادى، بخلاف قوله: يا حر، أو يا عتيق فإنّه يستوي نداؤه وخبره؛ لأنّه وضع للتحرير فأقيم عنه مقام معناه فكان المعنى مطلوباً بكل حال فيعتق على أيّ وجه أضافه إلى المملوك، ثم زعم بعضهم: أن قوله: هذا أبني مجاز عن قوله: عتق عليّ من حين ملكته، أو من قوله: هذا حر، وليس كذلك لأنّ الحقيقة ممكنة فيه ولا خلاف فيه بل الحق أنّ قوله: هذا أبني مجاز في الأكبر سنّاً منه لإثبات العتق عن قوله: هذا أبني في هذا المحل من غير نظر إلى أنه صالح لحكمه الأصلي، أم لا عنده، ولا يلزم أن فخر الإسلام قال في أثناء التقرير: ألا ترى أنّ العبارة تتغير به دون الحكم ولا تغير على هذا التقدير؛ لأنّ العبارة تتغير به من الحقيقة إلى المجاز، فقوله: هذا أبني في موضعه الأصلي حقيقة، وفي أكبر سنّاً منه مجاز، فتغيرت حيث استعملت في غير موضعه الأصلي يوضحه أن قولك: أسد للهيكल المخصوص مغاير لقولك: أسد للإنسان الشجاع إذا الأوّل حقيقة والثاني مجاز، والمجاز غير الحقيقة، ثم لأبي حنيفة رحمه الله في تخريج هذا المجاز طريقتان:

أحدهما: أنّه جعل هذا إقراراً منه بالحرية من حين ملكه، أي: صار

قوله هذا أبني صحيحاً من حيث العربية والترجمة؛ وكان المعنى الحقيقي محالاً بالنظر إلى الخارج صير إلى المجاز لثلا يلغو الكلام؛ وهو العتق من حين ملكه؛ لأن الابن يكون حراً على الأب دائماً، وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وكان إمكان المعنى الحقيقي شرطاً لصحة المجاز لغا هذا الكلام لأن البنوة من الأصغر سنّاً لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق، لا يقال فينبغي أن يكون

قوله : هذا أبني لأكبر سنأ منه إقراراً بعثقه من حين ملكه ؛ لأن ما صرح به وهو النبوة سبب لحرية حين ملكه .

والثاني : أنه بمنزلة التحرير ابتداء ؛ لأنه ذكر كلاماً هو سبب للتحرير في ملكه وهو النبوة ، فكان هذا إنشاء عتق ، ولهذا لا تصير الأم أم ولد له لأنه ليس تحرير العبد ابتداء تأثير في اثبات أمومية الولد لأمه ؛ لأنه لا يملك إيجاب ذلك الحق لها بعبارة ابتداء بل بفعل هو استيلاء ولهذا لو ورث رجلان عبداً ، ثم ادعى أحدهما أنه أبنه ضمن لشريكه قيمة نصيبه إذا كان موسراً كما إذا أعتقه ، ولو لم يكن إعتاقاً مبتدأ لما غرم ؛ لأنه لو ورث أبنه مع غيره لا يضمن لشريكه لعدم الفعل منه ، فعلم أن ذلك كالتحرير المبتدأ منه ، والأول أصح ، لأنه ذكر في كتاب الإكراه : إذا أكره على أن يقول : هذا أبني لعبده لا يعتق عليه ، والإكراه إنما يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة إنشاء العتق ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بهذا الطريق أيضاً وهو الإقرار بالحرية لا باعتبار إنشاء التحرير فإنه لو قال : عتق علي من حين ملكته يضمن لشريكه ، فكذا إذا قال : هذا ابني لأن موجب قوله : هذا أبني عتقه من حين ملكه فلا ضرورة في جعله تحريراً مبتدأ وهو إخبار ، وعلى هذا الطريق يصير مقراً بحق الأم أيضاً فتصير أم ولد له ؛ لأن كلامه كما جعل إقرار بحرية الولد جعل إقراراً بأمية الولد للأم لأن هذا الحق يحتمل الإقرار وما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد .

(وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معاً إذا كان الحكم ممتنعاً كقوله لامرأته : هذه

قوله زيد أسد لغواً لعدم إمكان الحقيقة ؛ لأننا لا نسلم أنه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه ؛ أي زيد كالأسد ، وأما قوله : : رأيت أسداً يرمي فيأنه وإن كان مجازاً لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه أسداً حتى يلزمه المحال قصداً ، وقيل يمكن كونه أسداً بالمسخ وهو بعيد .

(وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معاً إذا كان الحكم ممتنعاً) يعني قد يتعذر

بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سناً منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبداً) وعندنا، خلافاً للشافعي، غير أنه إذا دام على هذا اللفظ فالقاضي يفرق بينهما لا باعتبار أن هذا اللفظ يوجب الفرقه إذ لو كان كذلك لما شرط الدوام كما في الرضاع، ولكن لأنه لما دام على هذا ولا يقربها بقيت مظلومة معلقة فيفرق القاضي نفيًا للظلم، وإنما قلنا: بأنه تعذرت الحقيقة والمجاز هنا، أما الحقيقة فظاهر في الأكبر سناً منه، وفي الأصغر سناً منه تعذر إثبات الحقيقة مطلقاً لثبوت النسب من الغير فلا يصدق في حقه؛ لأن إقرار المرء على غيره غير معتبر ولا يثبت في حق المقر خاصة أيضاً كما في مسألة العبد المعروف نسبه بناء على إقراره؛ لأن القاضي كذبه فيه هنا لأنه إقرار على الغير؛ لأنها تحرم عليه به فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه؛ لأن تكذيب الشرع لا يكون أدنى من تكذيب نفسه، والرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح، فكأنه رجع عن إقراره في حق نفسه لارتداد إقراره عند القاضي، وعند الرجوع عن الإقرار، فلم يثبت النسب مطلقاً ولا في حقه، بخلاف مسألة العبد لأنه ليس بإقرار على الغير، لأن العبد لا يتضرر بالحرية ومن يتضرر به لا يثبت في حقه وهو الأب، والرجوع عن العتق لا يصح فيعتق، فعلم بأنه تعذرت الحقيقة وتعذر العمل بالمجاز في الفصلين

المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً إذا كان كلا الحكمين ممتنعاً فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة (كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سناً منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبداً) فإنه إذا كانت المرأة معروفة النسب استحال أن تكون بنته؛ وإن كانت أصغر سناً منه، وكذا إذا كانت أكبر سناً منه فإنه استحال أن تكون بنته أبداً فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر، وأما تعذر المعنى المجازي فلا لأنه لو كان مجازاً لكان من قوله أنت طالق؛ وهو باطل لأن الطلاق يقتضي سابقة صحة النكاح، والبتية تقتضي أن تكون محرمة أبداً فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق، فإذا لم يكن مجازاً عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول أبداً فيلغو الكلام؛ إلا أنهم قالوا إذا أصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لأن الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لأنه بالإصرار صار ظالماً بمنع حقها في الجماع

أي: الأصغر سناً منه والأكبر سناً منه، وهو الطلاق المحرم أيضاً؛ لأنه لا مناسبة بين الحرمة الثابتة بالبنية، وبين الحرمة الثابتة بالطلاق بل بينهما منافاة؛ لأن الحرمة لو ثبتت بهذا الكلام تنافي النكاح والمحلية ولا يرتفع أصلاً ولا يصلح حقاً من حقوق النكاح، والحرمة الثابتة بالطلاق حق من حقوق النكاح؛ لأنه تملك بالنكاح ويرتفع برفع فلم يجوز أن يستعار قوله: هذه بنتي للطلاق المحرم، بخلاف قوله: هذا أبني فإن الحرية الثابتة بهذا الكلام لا تنافي الملك لأن عمله في الحقيقة عتقه من حين ملكه لا انتفاء الملك من الأصل، وعمله في المجاز عتقه من حين ملكه أيضاً فصلح مجازاً. والأصل أن الكلام إذا كان له حقيقة ولها حكم يصار إلى إثبات حكم تلك الحقيقة مجازاً عند تعذر إثبات الحقيقة، وقد أمكن هذا العمل هذا في: هذا أبني، ولم يمكن في هذه بنتي.

فصل

(الحقيقة تترك بدلالة العادة، كالنذر بالصلاة والحج وبدلالة اللفظ في

فيجب التفريق كما في الجب والعنة، فقوله أو أكبر سناً منه عطف على قوله معروفة النسب، وقوله وتولد لمثله حال من قوله معروفة النسب، يعني لا بد أن تكون معروفة النسب في حين كونها مولود لمثله، أو أن تكون أكبر سناً منه حتى تتعذر الحقيقة، فلو فقد الشرطان معاً بأن كانت مجهولة النسب ولم تكن أكبر سناً منه يثبت نسبها منه، فما قيل إن قوله أو أكبر سناً منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط، وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم؛ لأن الرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له إياه، ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول. ثم شرع المصنف رحمه الله بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة؛ وهي خمسة على ما زعمه فقال (والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة والحج) فإن الصلاة في اللغة: الدعاء كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾ وقوله عليه السلام: «وإذا كان

نفسه، كما إذا حلف: لا يأكل لحماً، وكقوله: كل مملوك لي حر، وعكسه الحلف بأكل الفاكهة وبدلالة سياق النظم كقوله: طلق أمرأتي إن كنت رجلاً، وبدلالة

صائماً فليصل» أي ليدع؛ ثم نقلت إلى الأركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الأول، فإن قال أحد الله علي أن أصلي تجب عليه الصلاة لا الدعاء؛ وكذا الحج لغة القصد مطلقاً ثم نقل في الشرع إلى المناسك المعهودة في مكة، فلو قال الله علي أن أحج تجب عليه العبادة المعهودة، وفي حكمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعاً أو عرفاً أو خاصاً، وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر (وبدلالة اللفظ في نفسه) أي باعتبار مأخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار إطلاقه بأن كان اللفظ مثلاً موضوعاً لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصاً، أو لمعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائداً، ويسمى هذا مشككاً، وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الأفراد فيه زائداً أو ناقصاً، فالأول (كما إذا حلف لا يأكل لحماً فلا يتناول لحم السمك، وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب) فإن لفظ اللحم لا يتناول السمك؛ إذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم؛ والسمك لا دم فيه لأن الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك؛ وإن كان أطلق عليه في القرآن في قوله تعالى: ﴿لَتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً﴾ وبه تمسك مالك رحمه الله في أنه يحث بأكل لحم السمك، ونحن نقول لا يحث به لأجل مأخذ اللفظ ولأن بائعه لا يسمى في العرف بائع اللحم، ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لأنه ما كان مملوكاً كاملاً من جميع الوجوه يداً ورقبة؛ فيتناول المدبر وأم الولد ولا يتناول المكاتب لأنه مملوك رقبة حر يداً فكان ناقصاً في معنى المملوكية، والثاني ما ذكره بقوله (وعكسه الحلف بأكل الفاكهة) أي عكس المذكور من المثاليين ما إذا حلف لا يأكل الفاكهة (فلا يتناول العنب) لأن الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائداً على ما يقع به قوام البدن؛ فهو موضوع للنقصان؛ والعنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة وهو أن يكون به قوام البدن ويكتفي بها في بعض الأمصار للغذاء فلا يدخل في الناقص، وأما

معنى يرجع إلى المتكلم كما في يمين الفور، وبدلالة في محل الكلام كقوله عليه

إدخال الطرار في السارق وإن كان فيه كمال أيضاً من السارق فلأن ذلك الكمال والزيادة ليس بمغير لمعنى الأصل بل مكمل له من قبيل دلالة النص؛ فيشتمله كاشتغال أف في قوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أف﴾ للضرب والشتم، بخلاف زيادة العنب فإنه مغير لمعنى التفكه ومضر له، وعندهما يحث بذلك كله لأنها من أعز الفواكه، هذا إذا لم ينو، وأما إذا نوى ذلك يحث اتفاقاً (وبدلالة سياق النظم) أي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سواء كانت سابقة أو متأخرة (كقوله طلق امرأتى ان كنت رجلاً) حتى لا يكون توكيلاً، فإن حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق، لكن ترك ذلك بقرينة قوله إن كنت رجلاً لأن هذا الكلام إنما يقال عند ارادة إظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به؛ فيكون الكلام للتوبيخ مجازاً، ومثله قوله تعالى ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا أعتدنا للظالمين ناراً﴾ حيث تركت حقيقة المشيئة وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى ﴿أعتدنا للظالمين ناراً﴾ وحمل على التوبيخ (وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم) وقصده فيحمل على الأخص مجازاً وإن كان اللفظ دالاً على العموم بحقيقته (كما في يمين الفور) وهو مشتق من فارت القدر إذا غلت واشتدت، ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب، كما إذا أرادت امرأة الخروج فقال لها الزوج إن خرجت فانت طالق؛ فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق، فإن حقيقة هذا الكلام أن تطلق في كل ما خرجت؛ ولكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على أن المراد هي هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازاً بهذه القرينة، ومثله قول الرجل لأحد: تعال تغدّ معي؛ فقال: إن تغديت فعبيدي حر فإن حقيقته أن يعتق عبده أينما تغدى سواء كان مع الداعي أو وحده في بيته، ولكن معنى التغذية التي حدثت في المتكلم حينئذ يدل على أن المراد هو الغداء المدعو إليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط، حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحث ولا يعتق عبده (وبدلالة محل الكلام) وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقي

السلام: «إنما الأعمال بالنيات»، «ورفع عن أمتي الخطأ والنسيان».

اعلم أن الأصل في الكلام هو الحقيقة، لأنه لو لم يكن كذلك، فيما أن يكون هو المجاز، وهو المجاز، وهو باطل بالإجماع، أو لا هذا ولا ذاك، وهو يفضي إلى أن لا يحصل الفهم في شيء من الألفاظ إلا بعد القرينة وهو باطل إلا إذا دل الدليل، فحينئذ يصار إلى المجاز ويترك الحقيقة كما بينا.

أما الأول: فمثل الصلاة فإنها آسم للدعاء. قال: * وصل على دنها وأرسم * ثم سمي بها هذه العبادة المعلومة مجازاً، سواء كان فيها دعاء، أو لم يكن، كصلاة الأخرس لما أنها شرعت للذكر قال الله تعالى: ﴿وأقم الصلاة لذكري﴾ أي: لتذكرني فيها وكل ذكر دعاء، فإن من قال: الله أكبر صح أن يقال: دعا الله.

والحج فهو في اللغة: القصد قال: * يحجون سب الزبرقان المزعفر * ثم

للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد أن يحمل على المجاز (كقوله إنما الأعمال بالنيات) فإن معناه الحقيقي أن لا توجد أعمال الجوارح إلا بالنية وهو كذب لأن أكثر ما يقع العمل منا في وقت خلو الذهن عن النية؛ فلا بد أن يحمل على المجاز؛ أي ثواب الأعمال أو حكم الأعمال بالنيات، فإن قدر الثواب فظاهر أنه لا يدل على أن جواز الأعمال في الدنيا موقوف على النية، وإن قدر الحكم فهو نوعان: دنيوي كالصحة والفساد، وأخروي كالثواب والعقاب، والأخروي مراد بالإجمال بيننا وبين الشافعي رحمه الله فلا يجوز أن يراد الدنيوي أيضاً، أما عنده يلزم عموم المجاز، وأما عندنا فلا يلزم عموم المشترك فلا يدل على أن جواز العمل موقوف على النية؛ فلا تكون النية فرضاً في الوضوء على ما قال الشافعي رحمه الله، وأما في سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب؛ فإذا خلت عن الثواب بدون النية فات الجواز أيضاً بهذه الوتيرة لا بأن النص دال على فوت الجواز (وقوله عليه السلام «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان») فإن

صار اسماً لعبادة معلومة مجازاً لما فيها من قوة العزيمة . والقصد بقطع المسافة الشاقة للزيارة والعمرة فهي في الأصل الزيارة، ثم صارت اسماً لزيارة مخصوصة بشرائطها وأركانها .

والزكاة فهي في الأصل : النماء ثم صارت اسماً لأداء طائفة من المال النامي بوجه مخصوص من غير أن يسبق إلى الافهام معنى النماء وإنما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة : لأن الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق إلى الأفهام ، فإذا تعارفوا استعماله لشيء كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة لوجود أمانة الحقيقة وهي المبادرة إلى الفهم ، ثم إن كان الاستعمال في الشرع كانت حقيقة شرعية ، وإن كان فيه وفي غيره كانت حقيقة عرفية وصار المعنى اللغوي مجازاً عرفياً أو شرعياً ، حتى لو نذر صلاة أو حجاً أو المشي إلى بيت الله ، يلزمه العبادة المعلومة وإن لم ينو ، والمشي إلى بيت الله غير الحج حقيقة ، ولكن مطلق اللفظ أنصرف إليه للاستعمال فيه ، ولو قال الله : عليّ أن أضرب بثوبي حطيم البيت ، يلزمه التصديق بالشوب للاستعمال فيه وإن كان اللفظ حقيقة في غيره ، ومن حلف لا يشتري ، أو لا يأكل رأساً ينصرف يمينه إلى ما يتعارف بيعه في الأسواق على حسب ما اختلفوا فيه وسقط غيره وهو حقيقة بدلالة العادة ، ومن حلف : لا يأكل بيضاً يختص ببيض الدجاج والأوز للاستعمال فيه عرفاً ، ولا يتناول بيض الحمام والعصفور ، ومن حلف : لا يأكل طيخاً فهو على ما يطبخ من اللحم ، أو شواء فهو على اللحم المشوي للعرف ، ولا يلزم أنه يحث بأكل رأس الغنم وهو حقيقة ؛ لأنه في موضعه ؛ لأن الرأس عام وقد سقط بعضه فصار مجازاً عند البعض منهم الكرخي ، لأن شرط العموم الاستيعاب ولم يبق ، وشبههاً به عند البعض ؛ لأنه ليس من شرطه الاستيعاب عندهم .

وأما الثاني فعلى وجهين :

أحدهما : أن يكون الاسم منبئاً عن كمال في مسماه لغة ويكون في بعض أفراد ذلك المسمى نوع قصور ، فعند الإطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر ، كما إذا حلف لا يأكل لحماً فإنه لا يحث بأكل لحم السمك بلانية ؛ لأن

اللحم يتكامل بالدم لأنه ينبىء عن الاشتداد، يقال: ألتحم الحرب، أي: أشتد، وألتحمت الجراحة أي: أشتدت وقويت، وأشتداده يكون بالدم، فما لا دم له يكون قاصراً ولا دم للسمك؛ لأنّ الدموي لا يسكن في الماء وهو يعيش فيه، ولهذا يحل بلا زكاة، ولو كان فيه دم لما حل؛ لأنها شرعت لإزالة الدماء المسفوحة، فلكمال الاسم ونقصان في المسمى خرج عن مطلق اللفظ إذ الناقص في المسمى بمقابلة الكامل في المسمى بمنزلة المجاز من الحقيقة، وكقوله: كل مملوك لي، فإنه لا يتناول المكاتب بلا نية؛ لأنه ليس بمملوك مطلقاً لكونه مالكاً يداً، وباعتباره لا يكون مملوكاً مطلقاً فلم يتناوله مطلق اللفظ وكذا: كل امرأة لي طالق لا يتناول المبتوتة، وإن كانت في العدة بلا نية لزوال أصل ملك النكاح، ولهذا حرم وطؤها وإن بقي في بعض الأحكام، ولهذا تمنع من الخروج والبروز.

وثانیهما: على عكس الأول بأن يكون الاسم منبئاً عن معنى القصور والتبعية، وفي بعض أفراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة أصالة، فعند الإطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل، كما إذا حلف: لا يأكل فاكهة فإنه لا يحنث بأكل الرطب والرمّان والعنب عند أبي حنيفة رحمه الله لأنّ الفاكهة آسم للتوابع لأنه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى: ﴿انقلبوا فكهين﴾ أي: متنعمين، والتنعم إنما يكون بأمر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء؛ لأنّ ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعماً عرفاً وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض بأسم المتنعم والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء ويقع بهما القوام، والرمّان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الأدوية وهو من جملة التوابل،

ظاهره يدل على أن الخطأ والنسيان لا يوجد من أمته وهو كذب باطل؛ فيحمل على أن حكمه في الآخرة؛ أعني المأثم مرفوع، وأما في الدنيا فعزمه باق في حقوق العباد البتة، وكذا في فساد الصوم بالأكل خطأ وفساد الصلاة بالتكلم خطأ؛ فلا يصح التمسك للشافعي رحمه الله في بقاء الصلاة والصوم فتم الآن

وإذا كان الاسم منبئاً عن معنى القصور والتبعية فعند الإطلاق يتناول ما كان تابعاً من كل وجه وليس فيه جهة الأصالة بوجه، إذ المطلق ينصرف إلى الكامل في المسمى وجهة الأصالة ثابتة في هذه الأشياء فلا يتناولها مطلق الاسم، وقالوا: يحث بأكل هذه الأشياء؛ لأنها من أعز الفواكه والتنعيم بها فوق التنعيم بغيرها فيتناولها اللفظ عند الإطلاق. وكذا لو حلف: لا يأكل إداماً فإنه يقع عند أبي حنيفة على ما يتبع الخبز لأنه أسم للتابع، وحقيقة التبعية في الاختلاط ليكون قائماً به وفي أن لا يأكل وحده فلا يتناول ما يؤكل مقصوداً كاللحم والبيض والجن. وعند محمد يتناول ذلك لكمال معنى المؤادمة وهي الموافقة فيها فهي توافق الخبز. وعن أبي يوسف روايتان.

وأما الثالث: فمثل قوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ تركت حقيقة الأمر والتخير بقوله تعالى: ﴿إنا أعتدنا للظالمين ناراً﴾ وهذا لأن حقيقة الأمر الإيجاب عند الجمهور، وعند البعض الندب أو الاباحة، والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح، إذ لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما بين العقوبة بسياق الآية دل أن حقيقة الأمر متروكة وكذا حقيقة التخير يقتضي أن يكون المخير مأذوناً فيما خير فيه ولا يكون مستوجباً للعقوبة، فذكر العقوبة عقيب التخير آية ظاهرة على أن حقيقته غير مرادة إنما المراد الإنكار والتوبيخ مجازاً لأنه ضد الأمر إذ هو لشرع المأمور به وهو لإعدامه وبين الضدين ملازمة من حيث المعاقبة وأستحالة خلو المحل عنها واجتماعهما، وتسمية الشيء بأسم ضده من أقسام المجاز كقوله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾، ﴿فأعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، ولو قال لرجل: طلق امرأتى إن كنت رجلاً، أو: إن قدرت، أو: أضع في مالي ما شئت إن كنت رجلاً لم يكن توكيلاً، ولو قال لآخر: لي عليك ألف درهم، فقال الآخر: لك علي ألف درهم ما أبعدك من ذلك، لم يكن إقراراً، ولو استأمن حربي مسلماً فقال له: أنت آمن كان آمناً وإن قال: أنت

بيان المواضع الخمسة على استقراء المصنف رحمه الله وفيه كلام كما لا يخفى.

أمن فتعلم ما تلقى لم يكن آمناً، وإن قال مسلم لحربي محصور: أنزل فنزل كان آمناً، وإن قال: أنزل إن كنت رجلاً، فنزل لم يكن آمناً وصار الكلام للتوبيخ مجازاً بدلالة سياق النظم.

وأما الرابع: فمثل قوله تعالى: ﴿واستفز من استطعت منهم﴾ أي: أزعج وأستدع فإنه لما لم يجوز أن يأمر الله تعالى بالمعصية والكفر لأن الأمر بالقيح قبيح، وقد قال الله تعالى: ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾ حمل على الأقدار والإمكان؛ لأن الأمر للإيجاب وهو يستلزم الأقدار والإمكان لأن تكليف العاجز ممتنع، وقد أمتنع هنا الموجب الأصلي فثبت اللازم، ومثله يمين الفور بأن قامت امرأة لتخرج فقال لها زوجها: إن خرجت فأنت طالق فرجعت وجلست ثم خرجت بعد ذلك اليوم، لم تطلق. وكذا إذا قال لغيره: تعال تغد معي، فقال والله لا أتغدى ثم رجع إلى بيته فتغدى، لم يحنث؛ لما أن غرض المتكلم من بناء الجواب عليه فيقيد به، والفور مصدر فارت القدر إذا غلت فاستعير للسرعة، ثم سميت بها الحالة التي لا ريث فيها ولا تعريج على شيء من صاحبها ف قيل: خرج من فوره كما يقال: من ساعته.

وأما الخامس: فمثل قوله تعالى: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير﴾ فظاهر هذا الكلام للعموم؛ لأن الفعل يدل على المصدر لغة فصار تقديره لا يستوي استواء. والنكرة في موضع النفي تعم، وقد سقط ظاهره وهو حقيقة لأن محل الكلام وهو المخبر عنه أي: الأعمى والبصير لا يحتمل العموم لاستوائهما في الوجود والعقل والإنسانية وغير ذلك، فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه صيغة الكلام وهو التغاير في البصر، وكذا كاف التشبيه لا يوجب العموم حتى لا يصح التمسك بقول عائشة رضي الله عنها: «سارق أمواتنا كسارق أحيائنا» في إيجاب القطع على النباش لانتفاء المساواة من جميع الوجوه بالإجماع فكان المراد في حكم خاص وهو الأثم إلا أن يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه في أهل الذمة: «أنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا أموالهم كأموالنا» فان هذا عام عندنا حتى يقتل المسلم بالذمي، ويضمن المسلم

إذا أتلّف خمر الذمي أو خنزيره، ودية الذمي تساوي دية المسلم؛ لأنّ المحلّ يحتمله. ومما تركت الحقيقة لعدم محله قوله عليه السلام: «إنّما الأعمال بالنيات، ورفع عن أمّتي الخطأ والنسيان» فإنّه سقطت حقيقتهما. لأنّ المحلّ لا يحتمله لأنّ حقيقة الأوّل أن لا يوجد العمل بدون النية عملاً بكلمة إنّما المقتضية للحصر.

والثاني ارتفاع عين الخطأ والنسيان والعمل يتحقق بلا نية. والخطأ والنسيان واقعان، والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب، فصار ذكر العمل والخطأ والنسيان مجازاً عن حكمه فكأنه عليه السلام قال: حكم الأعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان.

والحكم نوعان: أحدهما: الثواب والمأثم، وثانيهما: الجواز والفساد، وهما مختلفان لأنّه قد يوجد الجواز ولا ثواب، وقد يوجد الفساد ولا إثم، وهذا لأنّ الجواز يتعلق بالركن والشرط، والثواب يتعلق بصحة العزيمة. فإنّ من توضأ بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصراً لم يجز في الحكم لعدم شرطه وأستحق الثواب لصحة عزمته، وبعكسه لو صلى رياء وسمعة راعياً للأركان والشرائط، تجوز حكماً، ولا يستحق الثواب، وحكم المأثم على هذا، أي: يتعلق المأثم بعزمته وقصده ارتكاب المحذور، حتى لو جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصده في صلاته تفسد صلاته ولا يأثم، وإذا صاراً مختلفين صار الاسم بمنزلة المشترك فلا يصح الاحتجاج به إلا بدليل يقترن به فيصير كالمتوّل حينئذ؛ ولأنّه لما صار كالمشترك ولا عموم له، وحكم الآخرة وهو الثواب والمأثم مراد إجماعاً فلم يبق الآخر مراداً فلم يصح التثبيت بالأول على اشتراط النية في الوضوء.

وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسياً وعلى عدم فساد الصوم بالأكل مخطئاً، أو نقول: ابتداء الحكم ثبت اقتضاء فلا عموم له والتقريب ما مر.

(والتحريم المضاف إلى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا، خلافاً للبعض).

اعلم أن بعض الناس ومنهم المعتزلة قالوا: التحريم المضاف إلى الأعيان كقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾، ﴿وحرمت عليكم الميتة﴾، وقوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها» مجاز بدلالة محل الكلام إذ التحريم هو المنع، وبالتحريم يصير المكلف ممنوعاً عما في مقدوره. والفعل مقدوره. فأما الأعيان فليست بمقدورة لنا إذا كانت معدومة فكيف وهي موجودة، فدل أن المراد بتحريم الفعل أي: نكاح أمهاتكم، وأكل الميتة، وشرب الخمر.

وقال الكرخي بأنه مجمل لا يصح التعلق بظاهره؛ لأنه لما ثبت أن المراد تحريم فعل من الأفعال المتعلقة بتلك الأعيان، وذلك الفعل غير مذكور، وليس إضمار البعض أولى من البعض فإما أن يضم الكل وهو محال؛ لأن الإضمار بلا حاجة لا يصح، أو يتوقف في الكل وهو المطلوب. ولنا: أن التحريم إذا أضيف إلى عين كان ذلك أمانة لزومه وتحققه فأن يكون مجازاً؟ إذ الفارق بين الحقيقة والمجاز أن تكون الحقيقة لازمة فلا تنفي، والمجاز غير لازم وينفي. فلو جعلنا التحريم متعلقاً بالفعل لم يكن العين حراماً.

(والتحريم المضاف إلى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافاً للبعض) جملة مبتدأة تنتم لقوله وبدلالة محل الكلام، جيء بها رداً لزعم البعض؛ فإنهم زعموا أن التحريم المضاف إلى العين كالمحارم في قوله تعالى ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ والخمر في قوله عليه السلام «حرمت الخمر لعينها» مجاز عن الفعل، أي نكاح أمهاتكم، وشرب الخمر، فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لأن المحل عين لا يقبل الحرمة؛ لأن الحل والحرمة من أوصاف الفعل، فقلنا نحن إن هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لأنه أبلغ من أن

فالحاصل : أنَّ التحريم نوعان :

تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلاً كشرب عصير الغير، وأكل مال الغير، وتحريم يخرج المحل شرعاً من أن يكون قابلاً لذلك الفعل، فيعدم الفعل فيه لعدم المحل، ويصير الفعل تابعاً، كالخمر فإنه بالتحريم المضاف إليها لم يبق محلاً للشرب شرعاً، وهذا كالنسخ فإنه: رفع الحكم، ثم عدم الفعل لعدم كونه مشروعاً وهذا في غاية التحقيق لتوكيد النفي إذ عدم الفعل باعتبار عدم محله أقوى من عدمه مع بقاء المحل، فمن جعل العين غير محرم وحرم الفعل حتى صار مشروعاً بأصله، فقد حول الحرمة من محل أضيفت إليه إلى محل لم تضاف إليه وهو غلط بين.

وقيل : الخلاف بيننا وبين المعتزلة بناء على مسألة خلق الأفعال، فعند المعتزلة : أفعال العباد مخلوقة لهم ؛ لما أن بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح . فيرد عليهم الأعيان القبيحة .

فقالوا : لا قبح فيها، فيرد عليهم الأعيان المحرمة إذ التحريم يستدعي قبح المحرم .

فقالوا : إضافة التحريم إلى العين مجاز . وإنما التحريم صفة الفعل .

فأعلم أن المراد بقولنا : فعل حرام أي : منع عنا تحصيلاً واكتساباً، وعين حرام أي : منع عنا تصرفاً فيه .

يقول حرمت نكاح أمهاتكم، وذلك لأن الحرمة نوعان : نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعاً والفعل ممنوعاً عنه، ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من أن يكون مباحاً وصار العين ممنوعاً والعبد ممنوعاً عنه، وهذا أبلغ الوجهين في المنع فإن الأول كما يقال للطفل : لا تأكل الخبز؛ وهو بين يديه، والثاني : كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تأكل؛ فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو أبلغ من

فصل في المتفرقات

قيل : المجاز إما أن يقع في مفردات اللفظ فقط ، كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع ، أو في مركبها فقط ، وإذا بأن يستعمل كل واحد من الألفاظ المفردة في موضوعه الأصلي ، لكن التركيب لا يكون مطابقاً لما في الوجود كقوله :

أشاب الصغير وأفقى الكبير * ر كُرَّ الغداة ومُرَّ العشي
فكل واحد من الألفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضعه الأصلي ، لكنَّ أسناد أشاب إلى كُرَّ الغداة غير مطابق لما في الواقع ، إذ الشيب يحصل بخلق الله تعالى لا بكر الغداة . والمجاز في المركب عقلي ، أو فيهما كقولك لمن تراعيه : أحياني آتِحالي بطلعتك ، فإنه آستعمل لفظ الإحياء والاكتحال في غير موضعه الأصلي ، ثم نسب الإحياء إلى الاكتحال مع أنه غير منتسب إليه .

وقيل : لا مجاز في التركيب ، فإنَّ ما يظن أنه مجاز من جهة الإسناد أمكن حمله على أن المجاز في المفرد ، فإنه إذا حمل الإحياء على السرور ، والاكتحال على الرؤية ، صح المعنى والإسناد باق على حقيقته .

وقيل : اللفظ في أول وضعه ليس بحقيقة ولا مجاز إذ شرطهما الاستعمال بعده ، فحيث لا استعمال لا حقيقة ولا مجاز ، وكذا الأعلام لأنها غير مستعملة فيما وضعت له لغة ولم ينقل عنه لعلاقة ، والأكثر على أنها مجريان فيها .

وقيل : المجاز أولى من الاشتراك ؛ لأنه أكثر ولأنه يفيد المراد وجدت القرينة أولاً ؛ لأنه إن وجدت القرينة حمل على المجاز وإلا فعلى الحقيقة ، والمشارك لا يفيد أصلاً عند عدم القرينة .

النهي الحقيقي على ما مر تقريره ، وقال بعض المعتزلة إنه مجمل لأن العين لا يكون حراماً فلا بد من تقدير الفعل ؛ وهو غير معين لاستواء جميع الأفعال فيه فيجب التوقف ؛ وهو خلف منشؤه سوء الفهم . ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز أورد بذيلهما بحث حروف المعاني فقال :

فصل : في حروف المعاني

(ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني): فإنها تنقسم إلى حقيقة، ومجاز، وبعض المسائل مبني عليها فلا بد من ذكرها.

وإنما سميت حروف المعاني، لأنها توصل معاني الأفعال إلى الأسماء إذ لو لم يكن من وإلى في قولك: خرجت من البصرة إلى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهائه.

وهذا تمتاز عن حروف التهجي.

وحروف العطف أكثرها وقوعاً فوجبت البداءة بها.

(قالوا: ولمطلق العطف من غير تعرض للمقارنة ولا ترتيب)، وبه قال سيبويه وجميع نحاة البصرة والكوفة.

وقال بعض أصحابنا: إنها للمقارنة. وقيل: أنها للترتيب وهو محكي عن الشافعي. ولهذا جعل الترتيب شرطاً في الوضوء لأن الأيدي عطف على الوجوه بالواو واحتجوا بقوله عليه السلام: «نبدأ بما بدأ الله تعالى» يريد به قوله تعالى: ﴿أَنْ الصِّفَاوَالْمُرُوَّةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ أفلو لم يكن الواو للترتيب لما قال هكذا. وقوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ وقوله عليه السلام لمن قال من أطاع الله ورسوله

(ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني) أي يتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فإن «في» إذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة، وإن كانت بمعنى - على - تكون مجازاً، وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المباني أعني حروف الهجاء الموضوععة لغرض التركيب لا للمعنى، وقد ذكر هذا البحث صاحب المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب، وما فعله المصنف اتباعاً للجمهور أولى، ولكن إطلاق الحروف على ما ذكر ههنا تغليب لأن كلمات الشرط والظرف أسماء.

فقد اهتدى، ومن عصاهما فقد غوى: «بئس خطيب القوم أنت، قل: ومن عصى الله ورسوله فقد غوى». ولو كان الواو للجمع المطلق لما أفرق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله ذلك القائل، وقول عمر رضي الله عنه لمن أنشد * كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً * هلا قدمت الإسلام على الشيب وهذا يدل على أن التأخير في اللفظ يدل على التأخير في الرتبة. وقول الصحابة لابن عباس: لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ وهم كانوا فصحاء العرب فثبت أنهم فهموا من الواو الترتيب.

ولكننا نقول: هذا حكم لا يعرف إلا بآستقراء كلام العرب، والتأمل في موضوع كلامهم، كما لو وقعت الحاجة إلى معرفة حكم شرعي كان طريقه الرجوع إلى الكتاب والسنة والتأمل في أصول الشرع وعند الاستقراء والتأمل في موضوع كلامهم، يتبين أن الواو للجمع المطلق لا للترتيب.

أما الأول: فإن العرب تقول: جاءني زيد وعمرو، فيفهم من هذا الإخبار اجتماعهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب، ولو كان للترتيب، لما صدق في خبره: إذا جاء معاً أو جاء عمرو أولاً، لما صح أن يقول: وعمرو وبعده أو قبله: لأنه حينئذ يكون تكراراً أو تناقضاً، وليس كذلك، ولتناقض قوله تعالى: ﴿ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة﴾ وعكسه في الأعراف لاتحاد القصة، ولما أستعمل حيث لا ترتيب مثل: تقاتل زيد وعمرو إذ لا يصح: تقاتل زيد فعمرو، أو ثم عمرو.

والأصل في الكلام هو الحقيقة، فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب. ويلزم من ذلك أن لا يكون حقيقة في الترتيب دفعاً للاشتراك ولفهم الترتيب في

ثم لما كانت حروف العطف أكثرها وقوعاً قدمها وقال (قالوا ولمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب) يعني أن الواو ولمطلق الشركة فإن كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه أو به وإن كان في

قول السيد أشتَر اللحم والخبز. وفي قوله تعالى: ﴿وَأَسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ وليس كذلك، إذ في تلك الشريعة تقدّم الركوع، فدلّ أنّ ما تلونا وما تلوا يقتضي تحصيل الركنتين فحسب، والترتيب عرف بدليل آخر، وأمر ابن عباس إليّاهم بتقديم العمرة أدلّ على عدم الترتيب من سؤالهم إياه على ثبوته. وقال أهل اللغة: واو العطف في الأسماء المختلفة كواو الجمع في الأسماء المتماثلة فإنهم لما لم يقدرُوا على جمع الأسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف.

والثاني لا يفيد الترتيب فكذا الأول، وقالوا: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، وأرادوا به الجمع بينهما دون الترتيب كقوله: * لا تنه عن خلق وتأتي مثله * ولو وضع الفاء هنا مكان الواو نحو: ان تقول فتشرب اللبن أو فتأتي مثله، لم يستقم الكلام؛ لأنّ الغرض هنا الجمع بين هذين الفعلين، لا الترتيب في الوجود ولو كان الترتيب موجب الواو ولم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه؛ لأنّه للترتيب بالإجماع ولتأخر وقوع الطلاق إلى وجود الدخول، لو قال لامرأته: إن دخلت الدار وأنت طالق ولم يقع في الحال كما تأخر لو ذكر بالفاء إذ لو كان للترتيب لكان بمنزلة الفاء ولصلح للجزاء كالفاء.

وأما الثاني فلأنّ الأصل في الأسماء والأفعال والحروف أن يكون كل لفظ موضوعاً لمعنى خاص ينفرد به. وأما الاشتراك فيأتما يثبت لغفلة من الواضع أو عذر دعا إليه بأن يكون غرضه الإيهام، وهذا إذا كان الواضع حكياً من العرب، أما لو كان الواضع قديماً فالاشتراك للابتلاء كما في المجمل والمتشابه، وكذلك الترادف خلاف الأصل.

عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود؛ وبالجمله هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض أصحابنا، ولا للترتيب كما زعمه بعض أصحاب الشافعي رحمه الله، فإذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل أنها جاءك معاً أو تقدم أحدهما على الآخر، وحجة الشافعي رحمه الله قوله عليه السلام «نحن نبدأ بما

ثم إنهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب، وثم للترتيب مع التراخي، ومع للقران، فلو كان الواو للترتيب أو للقران لتكررت الدلالة، وذا ليس بأصل ولكن لما كان الواو أصلاً في باب العطف، كان ذلك دليلاً على أنه وضع لمطلق العطف. ثم يتنوع هذا العطف أنواعاً، ولكل نوع منه حرف خاص فكان كالمفرد وغيره كالمركب، والمفرد أصل وهذا كالإنسان أو الثمر، فأنه أسم مطلق ثم يتنوع أنواعاً، ولكل نوع أسم خاص، ونظيره الرقة؛ فإنها مطلقة غير عام ولا مجمل لفقد حديهما، ولا دلالة فيها على التقييد بوصف، فكذا الواو للعطف المطلق ولا دلالة له على القران أو الترتيب أو التراخي، وإن لم يكن في الخارج الأعلى أحد هذه الصفات.

(س) الترتيب بصفة التعقيب وضع له الفاء، وبصفة التراخي وضع له ثم، ومطلق الترتيب وهو القدر المشترك بين هذين النوعين، يفتقر إلى لفظ وضع له وما ذاك إلا الواو.

(ج) ما ذكرنا وهو مطلق العطف أعم، والحاجة إلى التعبير عن المعنى الأعم أشد من الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأخص؛ لأن الحاجة إلى ذكر الأخص يستلزم الحاجة إلى ذكر الأعم، ولا ينعكس على أن بعد وضع لمطلق الترتيب. ولهذا قلنا: إن حكم النص في آية الوضوء تحصيل غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس من غير تعرض لقران أو ترتيب، وإنما كان الترتيب بفعله عليه السلام، فتتعلق صفة الكمال بمراعاة الترتيب دون أصله.

بدأ الله في قوله تعالى ﴿ان الصفا والمروة من شعائر الله﴾ ففهم النبي عليه السلام منه الترتيب، وقوله تعالى ﴿واركعوا واسجدوا﴾ فإن تقديم الركوع على السجود واجب، والجواب عن الأول: أن النبي عليه السلام لعلة فهم الترتيب من وحي غير متلو، وإنما أحال على الآية باعتبار أن التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح، وعن الثاني أنه معارض لقوله تعالى ﴿واسجدي واركعي﴾ خطاباً لمريم، فإن تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع.

(وفي قوله، لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق، إنما تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله) إذا دخلت الدار، وتطلق ثلاثاً عندهما لا باعتبار أنه للقران عندهما وعنده للترتيب كما زعم بعض مشايخنا، بل (لأنّ موجب هذا الكلام عنده الافتراق فلا يتغير بالواو).

وبيانه: أنّ الأوّل تعلق بالشرط بلا واسطة، والثاني بواسطة، والثالث بواسطتين، فلا يتغير هذا الترتيب الثابت حساباً لواو؛ لأنّه لا يتعرض للقران، فعند وجود الشرط ينزل ما علق كما علق وقد علقهنّ مرتباً وتعلقن مرتباً فينزلن كذلك لأنّ الوقوع حكم التعلق والتعلق حكم التعليق، ومن ضرورة الترتيب في الوقوع أن لا يقع إلا واحدة لأنها بانت بالأوّل لا إلى عدة وصار كالتنجيز.

(وقال: موجب الاجتماع فلا يتغير بالواو). بيانه: أنّ موجب الواو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه إذا كان المعطوف ناقصاً، ومن ضرورة المشاركة أنّ يتعلق كل طلاق بالدخول بلا واسطة، وعند الدخول ينزلن جملة والترتيب إنّما حصل في التكلم بالطلاق وبما سيصير طلاقاً

(وفي قوله لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق) جواب سؤال مقدر يرد علينا؛ وهو أنه إذا قال أحد لامرأته الغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق؛ فعند أبي حنيفة رحمه الله تقع واحدة؛ وعندهما ثلاث، فعلم أن الواو للترتيب عنده فيقع الأول منفرداً، ولم يبق المحل للثاني والثالث، وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل قبلها فأجاب بأن في هذا المثال (إنما تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله لأن موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو، وقال موجب الاجتماع فلا يتغير بالواو) يعني أن هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجيء من الواو بل من موجب الكلام، فإن موجب الكلام عنده الافتراق إذ لو لم يكن كذلك لقال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً، فإذا لم يقل ثلاثاً بل قال أنت طالق وطالق وطالق علم أنه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة؛ فيقع الأول ولم يبق محل للثاني والثالث، وعندهما

عند الشرط، وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وتحللت بينهما أيام، فإن الترتيب لا يجب به بل إذا وجد الشرط وهو يصلح شرطاً في الأيمان كلها آنحلت جميعاً في حالة واحدة، وإذا كان موجب الكلام الاجتماع، فلا يتغير بالواو؛ لأنها لا تتعرض للترتيب، ولا يترك المقيد وهو الاجتماع الثابت بنفس الكلام بالمطلق وهو الواو، إذا قدم الأجزئية وآخر الشرط بأن قال لغير الموطوءة: أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار، فقد اتحد حال التعليق، فإذا دخلت تطلق ثلاثاً؛ لأن الأصل أنه متى ذكر في آخر الكلام ما يغير أوله توقف أوله على آخره كما في الاستثناء، وإذا توقف أوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة، فصار حال التعليق واحداً فلم يترك الاجتماع والاتحاد بالواو؛ لأنه مطلق، بخلاف ما إذا قدم الشرط فإنه ليس في آخر الكلام ما يغير أوله بل تعلق كل طلاق به كما ذكر أولاً وثانياً وثالثاً، فجاء الترتيب ضرورة، وقد شرحت الوجهين مستوفى في الكافي.

(وإذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق وطالق وطالق، إنما تبين بواحدة؛ لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف). وهذه

موجب الكلام الاجتماع لأنه لو لم يكن كذلك لما علق الثلاث كله بشرط واحد، فإذا علقه جملة وقع جملة واحدة، وقد مال فخر الاسلام وصاحب التقويم إلى رجحان قولهما في وقوع الثلاث، وهذا كله إذا قدم الشرط، وإن أخره بأن قال أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار يقع الثلاث اتفاقاً؛ لأنه وجد في آخر الكلام ما يغير أوله وهو الشرط فتوقف الأول على آخره فيقعن جملة.

(وإذا قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق إنما تبين بواحدة) جواب سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله وهو أن يقال: إذ انجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بأن يقول أنت طالق وطالق وطالق، فعلمائنا الثلاثة رحمهم الله اتفقوا على أنه تقع الواحدة ههنا، ففهم أنه للترتيب عند الكل، فأجاب بأن في هذه المسئلة إنما تبين بواحدة (لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولايته لفوت محل التصرف) يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللساني

المسئلة توهم أنه للترتيب فأزاح الوهم بأن عدم وقوع الثاني والثالث بأعتبار أن الأول إذا وقع لصدوره من الأهل في المحل وليس في الكلام ما يدل على القران ولا في آخره ما يغير أوله، فلم يتوقف الأول على الثاني والثالث، فبانت بالأول فلغا الثاني والثالث؛ لعدم محل الوقوع لا لفساد في التكلم. ، ومالك وإن أوقع الثلاث هنا وجعله للقران وأعتبره بما إذا أخرج الشرط عن الأجزية فهو محجوج عليه بما بينا. (وإذا زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاها وبغير إذن الزوج، ثم قال المولى: هذه حرة وهذه حرة متصلاً) بواو العطف، (بطل نكاح الثانية)، كما لو أعتقها بكلامين منفصلين، ولو أعتقهما معاً لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذا يوهم أنه للترتيب وليس كذلك، ولكن صدر الكلام إنما يتوقف على الآخر إذا كان في آخره ما يغير أوله ولم يوجد هنا في آخره ما يغير أوله؛ (لأن عتق الثانية إن ضم إلى الأولى لا يتغير نكاح الأولى، فلا يتوقف الأول، وإذا لم يتوقف يعتق الأولى قبل التكلم بالثانية) لصدور التصرف من الأهل في المحل، (وعتق الأولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية)؛ لأن الأمة ليست من المحلات مضمومة إلى

لأن الإنسان لا يقدر أن يتكلم بثلاث كلمات دفعة واحدة، فإذا تكلم بالأول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني والثالث بدليل أنه لو قال بلا واو أنت طالق طالق طالق تبين بالأول بالاتفاق، فعلم أنه لا مدخل للواو فيه، وعند الشافعي رحمه الله يقع الثلاث فيما نحن فيه لأن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع.

(وإذا زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاها وبغير إذن الزوج ثم قال المولى: هذه حرة وهذه متصلاً) جواب سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله؛ وهو أنه إذا زوج فضولي أمتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد أو بعقدين بغير إذن الزوج بغير إذن المولى كليهما؛ فقال المولى هذه حرة وهذه؛ بكلام متصل فإنه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا، فعلم أن الواو للترتيب وإلا لصح نكاحهما، فأجاب بأن في هذا المثال (إنما يبطل نكاح الثانية لأن عتق الأولى يبطل محلية

الحرّة، (فبطل الثاني قبل التكلم بعقدها)، وإذا بطل التوقف لم يصح التدارك من بعد لفوات المحل في حكم التوقف.

(وإذا زوج رجلاً أختين في عقدتين بغير إذن الزوج فبلغه فقال: أجزت نكاح هذه وهذه، بطلا. كما إذا أجازهما معاً، وإن أجازهما متفرقاً بطل الثاني.

الوقف في حق الثانية فبطل الثاني قبل التكلم بعقدها) يعني أن هذا الترتيب أيضاً لم يجيء من الواو بل من الكلام؛ لأن نكاح الأمتين كان موقوفاً على إجازة المولى وإجازة الزوج جميعاً؛ فإذا أعتق المولى الأولى أولاً كانت الثانية موقوفة والأولى نافذة؛ فلزم أن يتوقف نكاح الأمة على الحرية وهو غير جائز، كما أن نكاحها على الحرية غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف إلى أن يتكلم بعقدها ويقول وهذه؛ وهذا كله إذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج لأن الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح، وقيل إذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بأن قال: زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل، وقيل لا حاجة إلى قوله بغير إذن الزوج لأن حكم المسئلة لا يتوقف عليه، ولهذا لم يقيده شمس الأئمة بهذا القيد، وإن أعتقها المولى بلفظ واحد بأن قال أعتقها لا يبطل نكاح واحدة منها لعدم تحقق الجمع بين الحرية والأمة، وإن أعتقها بكلام مفصول فأجاز الزوج نكاحها أو واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الأولى ويبطل نكاح الثانية؛ فلا تلحقه الإجازة، هذا إذا كان النكاحان في عقد واحد، فأما إذا كانا في عقدتين فإن كان مولى الأمتين واحداً فالحكم كما ذكرنا، وإن كانا اثنتين فاعتقت الأمتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان؛ فأيهما أجاز الزوج جاز، وإن أجازهما معاً جاز نكاح المعتقة الأولى.

(وإذا زوج رجلاً أختين في عقدتين بغير إذن الزوج فبلغه الخبر فقال أجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما إذا أجازهما معاً، وإن أجازهما متفرقاً بطل نكاح الثانية) هذا أيضاً جواب سؤال مقدر يرد علينا، وهو أنه إذا زوج أحداً رجلاً أختين معاً في عقدتين فبلغ الزوج خبر النكاح، فإن أجازهما الزوج بكلام

وهذا يوهم أنه للقران وليس كذلك، ولكن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله كما في الشرط والاستثناء)، وقد وجد هنا في آخر كلامه ما يغير موجب أوله فإن صدر الكلام وضع لجواز النكاح، وإذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز، فإنه بآخر كلامه يثبت الجمع بين الأختين نكاحاً وذا يبطل نكاحهما فتوقف على آخره لهذا لا لاقتضاء واو العطف، كأنه قال: أجزتها.

وإذا مات رجل وترك ثلاثة أعبد قيمتهم سواء وأبناً فقال الابن: أعتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا متصلاً، عتق من كل واحد ثلثه، كما لو قال: أعتقهم، وإن قال: أعتق هذا وسكت، ثم قال: وهذا وسكت، ثم قال: وهذا، عتق كل الأول، ونصف الثاني، وثلث الثالث: لأنه أقر للأول بالعتق ولا مزاحم له وهو يخرج من الثلث فيعتق كله، ومتى أقر للثاني، فقد أقر بأن الثلث وهو عتق رقة بين الأول والثاني نصفان، لكن الرجوع عن الأول في النصف، لا يصح، وإثبات النصف للثاني يصح فيعتق منه نصفه ومتى أقر للثالث فقد زعم أن الثلث وهو عتق رقة بينهم أثلاثاً، لكن الرجوع في حق الأولين لا يصح، وإثبات الثلث للثالث يصح فيعتق منه ثلثه وهذا يوهم أنه للقران وليس كذلك، ولكن لما وجد في آخر كلامه ما يغير أوله توقف أوله على آخره وهذا لأن موجب صدر الكلام عتق الأول بلا سعاية، فإذا أنضم آخره إلى أوله تغير حكم الصدر عن

موصول وقال أجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان، كأنه أجازهما معاً؛ فهذا يدل على أن الواو للمقارنة، وإن أجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة، وهذا استطرادي للأول فأجاب بأن في هذه الصورة إنما بطل النكاحان كلاهما لا لأن الواو للمقارنة (بل لأن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله كالشرط والاستثناء) إذا تأخرا في الكلام يكون أول الكلام موقوفاً عليهما، لأنهما مغيران، فكذلك ههنا نكاح الأخت الأخيرة يغير أولهما إذ يلزم الجمع بين الأختين بسبب تزويج الأخيرة، فإذا توقف أول الكلام على آخره فلا جرم يقتربان في الزمان.

عنى إلى رق عند أبي حنيفة رحمه الله ؛ لأن المستسعى كالمكاتب عنده وهو عبد .
وعندهما يتغير عن براءة إلى شغل بدين السعاية فلهذا توقف أوله على آخره ،
ولهذا قلنا : أن قول محمد في الجامع الصغير : وينوي مَنْ عن يمينه من الرجال
والنساء والحفظة ، لا يوجب ترتيباً بدليل أنه ذكر في كتاب الصلاة من الأصل
وينوي مَنْ عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء ، إذ لو كان مراده الترتيب ،
لكان متناقضاً ، بل المراد أنه يجمعهم في نيته . وكذلك قوله تعالى : ﴿ إِن الصَّافَا
والمروة مِن شعائر الله ﴾ لا يوجب ترتيباً ؛ لأن في النص بيان أنها من شعائر
الله ، ولا يتصور فيه الترتيب ؛ لأن الترتيب إنما يكون في الفعل ، والسعي بين
الصفاء والمروة إنما يثبت بقوله : ﴿ أن يطوّف بهما ﴾ غير أن السعي لا ينفك عن
ترتيب ، والتقديم في الذكر يدل على زيادة العناية بالمقدم فيظهر به قوّة صالحة
للتّرجيح فترجح به ، فصار الترتيب واجباً بفعله لا بالنص . وإنما قال عليه
السلام : «نبدأ بما بدأ الله تعالى» على وجه التقريب إلى الأفهام لا لبيان أن الواو
يوجب الترتيب فإن الذي يسبق إلى الأفهام في المخاطبات أن التقديم يدل على
قوّة المقدم . ألا ترى أن أصحابنا قالوا فيمن أوصى بقرب لا يسع لها الثلث :
يبدأ بما بدأ به الموصى إذا استوت في صفة اللزوم ، لأن البداءة تدل على زيادة
العناية وعليه يحمل أثر عمر رضي الله عنه ، فالأدب أن يكون المقدم في
الفضيلة مقدماً في الذكر ، وكذا أفراد ذكر الله تعالى أدخل في التعظيم ، فلذا أنكر
عليه السلام قوله : ومن عصاهما ، وقول فخر الإسلام : فأما قول الرجل لفلان
عليّ مائة ودرهم ، ومائة وثوب ، ومائة وشاة ، ومائة وعبد ، فليس يبتنى على حكم
العطف ، بل على أصل آخر يذكر في باب البيان لبيان أن واو العطف موجود في
هذه الفصول ، وقد اختلف الأمر فيها حتى صارت المائة دراهم في قوله : مائة
ودرهم وما صارت المائة أثواباً أو كذا أو كذا في غيره ، فأورد لبيان أن الاختلاف
ليس من قضية العطف بل لأصل آخر وهو أن العطف جعل بياناً للأول في
قوله : مائة ودرهم ، ولم يصّر بياناً في غيره لما نقرره في باب إن شاء الله تعالى .

(وقد يكون الواو للحال)؛ لأنّ الحال يجمع ذا الحال لأنّه صفته في الحقيقة فيكون مجامعاً له فيناسب معنى الواو لأنّه لمطلق الجمع فاشتركا في وصف الجمع، أو لأنّ الواو لما كان لمطلق العطف احتمل أن يكون بطريق الاجتماع، لأنّه نوعه كالرقبة يحتمل أن يقع على الهندي لأنّه نوعها فجاز أن يراد بالواو والحال المقتضية للجمع عند الدلالة، ومنه قوله تعالى: ﴿حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها﴾ أي: إذا جاءوها، جاءوها وأبوابها مفتوحة، فقبل أبواب جهنم لا تفتح إلاّ عند دخول أهلها فيها، وأما أبواب الجنة فمتقدم بدليل قوله تعالى: ﴿جناتٍ عدن مفتحة لهم الأبواب﴾ فلذا جيء بالواو كأنه قال حتى إذا جاءوها، جاءوها وقد فتحت أبوابها. وهذا لأنّه في بيان الإنعام لأهل الإسلام، واللائق بكرم الكريم أن تكون أبواب داره التي هي مظنة التعظيم والتبجيل مفتوحة حال الوصول وأبواب داره التي هي موضع التعذيب والتنكيل غيره مفتوحة.

اللهم ارزقنا بكرمك توفيق عمل يزلفنا إلى دار الكرامة والرضوان، وجنبنا عن عمل يدخلنا منازل أهل الغواية والطغيان.

(كقوله لعبده: أدِّ إليّ ألفاً وأنت حر، حتى لا يعتق إلا بالأداء)؛ لأنّ الواو للحال فقد جعل الحرية حال الأداء فلا تسبق الأداء لأنّ الصفة لا تسبق الموصوف ولو قيل لحربي: أنزل وأنت آمن لم يأمن حتى ينزل لأنّ الواو للحال.

(وقد تكون الواو للحال) هذا بيان المجاز في معنى الواو كما أن كونها للعطف كان بيان الحقيقة (كقوله لعبده أدِّ إليّ ألفاً وأنت حر حتى لا يعتق إلا بالأداء) فالواو في قوله وأنت حر ليست للعطف إذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال، والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فينبغي أن يتوقف العتق على أداء الألف، ويرد عليه أن الحال هو قوله وأنت حر لا قوله أدِّ إليّ ألفاً فينبغي أن يكون الأداء موقوفاً على العتق موقوفاً على الأداء، وأجيب بأنه من باب القلب، أي كن حراً وأنت مؤدّ للألف، وبأنه من قبيل الحال مقدرة؛ أي: أدِّ إليّ ألفاً حال كونك مقدراً أن الحرية في حال الأداء؛ فتكون الحرية موقوفة

(وقد تكون الواو لعطف الجملة). لا كما زعم البعض: أنه للنظم أو للابتداء. (فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله: هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة)، لأن الشركة في الخبر إنما كانت لافتقار المعطوف عليه، فإذا كان تاماً فقد ذهب دليل الشركة، ولهذا قلنا: إن المعطوف يشارك المعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه بعينه لأن الاشتراك إنما يثبت لضرورة افتقار الثاني، والضرورة ترتفع في اشتراكه فيما تم به الأول بعينه، حتى إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق إن الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبعاد كأنه أعاد الشرط إذ لو لم يتعلق بعين ذلك الشرط وجعل كأنه أعاد الشرط صار كأنه قال: وطالق إن دخلت الدار، فيقع تطليقتان عند أبي حنيفة رحمه الله إذا لم تكن موطوءة، ويرتفع الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه، لأنه حينئذ يتعلق كل طالق بالشرط بلا واسطة فيقع ثلاث تطليقات في المسئلة المتقدمة، وتطليقتان هنا بالاتفاق، وحيث وقعت عليها واحدة عنده في المسئلتين علم أن الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط، وإنما يصار إلى الاستبعاد لضرورة استحالة الاشتراك في الخبر كقوله: جاءني زيد وعمرو حتى يختص الثاني بمجيء على حدة لأن الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور لأنه عرض لا يقبل ذلك، فلهذه الضرورة أفردنا الثاني بمثل الخبر الأول، وقوله: فلانة طالق وفلانة فإنه

عليه، وبأن الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر كأنه قيل أدِّ إلي ألفاً فتصير حراً، وبأن الحرية حال الأداء والحال وصف في المعنى، والوصف لا يتقدم على الموصوف، والحرية لا تتقدم على الأداء.

(وقد تكون لعطف الجملة) هذا يصلح أن تكون على الحقيقة وإنما أخرها عن بيان الحال التي هي مجاز ليتفرع عليه المثل المختلف فيه على ما سيأتي، ويحتمل أن تكون للمجاز لأن أصل العطف هو المشاركة في الحكم لم يوجد ههنا، وإنما هي في مجرد الثبوت والوقوع (فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط) لأن كلا من الجملتين تامة

يقع على الثانية غير ما وقع على الأولى؛ لأن الاشتراك بينهما في تطليقة واحدة لا يتحقق، فأما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر فالأول هو الأصل كقوله لفلان: علي ألف ولفلان، فإن ألف الواحد بينهما نصفان لإمكان الاشتراك، فصار الثاني أي: الاستبداد وإفراد المعطوف بخبر على حدة ضرورياً والأول وهو مشاركة المعطوف المعطوف عليه فيما تم به الأول بعينه أصلياً، ومن عطف الجملة قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ في بيان حكم القاذف وقوله: ﴿ويمحو الله الباطل، والراسخون في العلم﴾ عند من يقف وهو قولنا، وسنحقق آية القذف على وجه لم يبق لمنصف مقال ولا لمنازع جدال إن شاء الله تعالى. وقالوا في قوله: أنت طالق وأنت مريضة، أو وأنت تصلين أو مصلية: إنه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على احتمال الحال حتى إذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلاة ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء لأنه خلاف الظاهر، وقالوا في قوله: خذ هذا المال مضاربة وأعمل به في البز، إنه لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطاً بل يصير مشورة ويبقى المضاربة عامة في وجوه التجارات ولا يتقيد تصرفه في البز، (وكذا في قولها: طلقني ولك ألف) لعطف الجملة عند أبي حنيفة، (حتى إذا طلقها لم يجب له شيء وقالوا: إن الواو للحال) بدلالة حال المعاوضة إذ الخلع عقد معاوضة (فيصير شرطاً وبدلاً فيجب الألف) له عليها إذا طلقها، فكأنها قالت: طلقني في حال يكون لك علي

لا تفتقر إحداهما إلى الأخرى والعطف ليس إلا لمجرد سياقة الكلام (وكذا في قولها طلقني ولك ألف درهم؛ حتى إذا طلقها لا يجب شيء) للزوج عليها عند أبي حنيفة رحمه الله لأن قولها ولك ألف معطوف على ما سبق، وليس للحال حتى يكون شرطاً لأن أصل الطلاق أن يكون بلا مال لأنه إن ذكر المال سمي خلعاً ويصير ميمناً من جانبه، وليس أيضاً من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم وفاؤه فكان لغواً وفيه تأمل، (وقالوا إنها للحال فيصير شرطاً وبدلاً فيجب الألف) يعني أن عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال، والحال في معنى

ألف. كما قلنا في قوله: أنزل وأنت آمن وأدّ إلي ألفاً وأنت حر أو لأنّ الحال لما كانت حال معاوضة استعير الواو للباء، كما استعير في باب القسم كقوله: أحمل هذا المتاع إلى منزلي ولك درهم، فإنّه محمول على الباء أي: بدرهم، وهذا بخلاف قوله: واعمل به في البز، فإنّه لا معنى للباء هنا، فإنّه لا يستقيم أن يقول: خذ هذا المال مضاربة بأعمل به في البز، ولا يمكن حمله على الحال كما حملناه على الحال في مسألة الخلاف لدلالة المعاوضة لأنّه لم يوجد دلالة المعاوضة هنا لأنّه ليس موضع المعاوضة لما عرف أنّ المضارب هنا أمين أولاً وإذا عمل يكون وكيلًا، وإذا ربح يكون شريكًا، وإذا خالف يكون ضمينًا، فلم يصلح الواو للحال، وكذا في قوله: أنت طالق وأنت مريضة لا معنى للباء هنا، وليست الحال حال معاوضة فحمل على عطف الجملة، وأبو حنيفة رحمه الله يقول: الواو للعطف حقيقة، وإنّما يعدل عنها إلى الحال بدلالة المعاوضة كما في مسألة الإجارة ولا تصلح المعاوضة هنا دلالة، لأنّها في الطلاق زائد، فالطلاق في الغالب يكون بغير عوض، ومتى دخله العوض كان يمينًا في جانب الزوج، حتى لا يمكنه أن يرجع عنه قبل قبولها ولو كان العوض أمرًا أصليًا فيه لما تغير بالعوض فلا يجوز ترك الحقيقة بدلالة هي من الزوائد بخلاف الإجارة؛ لأنّها معاوضة أصلية لم تشرع إلا بالبدل كسائر البيوع وإنّما جعل الواو للحال في قوله: أدّ إلي ألفاً وأنت حر لأنّ صدر الكلام غير مفيد إلّا شرطًا للتحرير، لأنّ قوله: أدّ إلي ألفاً لا يصلح ضريبة؛ لأنّ الضريبة لم تجز بهذا القدر عرفًا فإنّها لا تزيد في الشهر على ثلاثين أو عشرين، فالأمر بأداء الألف من غير عقد على الضريبة وأصطلاح عليها دليل دال وأمار بينّ على أنّه شرط للتحرير، وقوله: أنزل وأنت آمن لأنّ فيه دليلًا على أنّه للحال؛ لأنّ الأمان إنّما يراد به إعلاء الدين، وبالنزول على أمان

الشرط للعامل فتصير كأنها قالت: طلقني والحال أن لك ألفاً عليّ، فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط؛ فكان معاوضة في معنى الخلع فيجب الألف ويكون الطلاق بائنًا.

ربما يؤمن فيحصل هذا المقصود بالوقوف على محاسن الإسلام ومشاهدة أعلام الدين الحق، فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقاً بالنزول إلينا، أما قوله: أنت طالق، وأنت مريضة فصدر الكلام هنا مفيد بنفسه، وقوله: وأنت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لأن ظاهر حاله يشهد بأنه لا يطلقها في حال مرضها لأن مرضها سبب التعطف والترحم ولكنه يحتمل ذلك لما أنه لا يستمتع بها وربما يطلقها تضجراً أو توحشاً منها، فلا اعتبار الظاهر لا يصدق قضاءً، ولكونه محتملاً صحت نيته ديانة، والأصل في المضاربة الإطلاق والعموم في التصرف؛ لأن الغرض حصول الربح وذا إنما يحصل به فلا دلالة في قوله: خذ هذا المال مضاربة على جعل الثاني وهو قوله: وأعمل به في البز حالاً، مع أنه لا يصلح للحال، ومع أن العمل معدوم وقت قوله: خذ هذا المال مضاربة، فلم يجعل الواو للحال بل للعطف والمشورة، وقول فخر الاسلام، طلقني ولك ألف ليست بصيغة للحال؛ لأن الحال فعل أو اسم فاعل. وأما قوله: أد إلي ألفاً وأنت حر فصيغته للحال عندي مشكل لأن الحال لا يختص بالفعل أو اسم الفاعل. نعم قال بعض الناس: الحال لا يكون بأسماء الجواهر، لكنه غلط، فقد حكى سيويه: هذا خاتمك حديداً فنصب الحديد على الحال وإن لم يكن مشتقاً، على أن كلامنا في الجملة التي تقع حالاً ولم يشترط فيها أحد من ذلك وكيف يقال ذلك والحال هي الجملة بأسرها، والفاعل جزء منها إلا أن يقال: إنه في الأغلب كذلك في المفرد لكنه لا يجدي نفعاً لأن الكلام في الجملة. وقوله: حر ليس بأسم فاعل وإن كان آمن أسم فاعل، إلا أن يحوم حول التأويل ويقول معناه خالص، فمن ينصرهما أبو يوسف ومحمد لا يعجز عن التأويل في: ولك ألف، والحق أن يقول: لما احتمل وأحتمل فلا يجب المال بالشك لأن الأصل في الذم البراءة، والحرية غير ثابتة قبل الأداء فلا تثبت بالشك، والأمان، لم يكن ثابتاً قبل النزول، فلا يثبت بالشك. ومبنى المضاربة على العموم والإطلاق، فلا تنقيد بالشك. والأصل في التصرف التنجيز فلا يتعلق الطلاق بالمرض، أو الصلاة بالشك.

(والفاء للوصل، والتعقيب، فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف)، وهذا لأنَّ وجوه العطف منقسمة على حروفه، فلا بدَّ أن يكون الفاء مختصاً بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب بإجماع أهل اللغة، ولهذا يستعمل الفاء في الجزاء لأنَّ الجزاء يكون عقيب الشرط بلا فصل. (فإذا قال: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق، يشترط أن تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخ). وقالوا في قوله لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق، فدخلت، يقع على الترتيب، فتبين بالأولى ولا تقع الثانية عندهم. ويقال: أخذت كل ثوب بعشرة فصاعداً، أي كان الثمن كذلك فازداد الثمن صاعداً مرتفعاً.

(وتستعمل في أحكام العلل)، كما يقال: جاء الشتاء فتأهب، لأنَّ الحكم يترتب على العلة، (فإذا قال لآخر: بعث منك هذا العبد بكذا، فقال الآخر فهو حر إنَّه قبول للبيع)، أي يجعل قابلاً ثم معتقاً لأنَّه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الإيجاب، والفاء للترتيب ولا يترتب العتق على الإيجاب إلا بعد ثبوت

(والفاء للوصل، والتعقيب) أي لكون المعطوف موصولاً بالمعطوف عليه متعقباً له بلا مهلة (فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف) أي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك إذ لو لم يكن الزمان فاصلاً أصلاً كان مقارناً تستعمل فيه كلمة مع، وإطلاق التراخي ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي كان مدلول ثم (فإذا قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخ) فإن لم تدخل الدارين، أو دخلت إحداهما فقط، أو دخلت الأولى بعد الثانية، أو دخلت الثانية بعد الأولى بتراخ لم تطلّق؛ لأنه لم يوجد الشرط.

(وتستعمل في أحكام العلل) على سبيل الحقيقة لأن الفاء للتعقيب والأحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات؛ وإن كانت مقارنة لها بالزمان (فإذا قال بعث منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر يكون قبولاً للبيع) أي قبلت

القبول، فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول، فكأنه قال: قبلت، ثم قال فهو حر، ولو قال: هو حر أو وهو حر لم يجز البيع وكان ردّاً للإيجاب لا قبولاً للبيع فلا يعتق، ولو قال لخياط: أنظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصاً؟ فنظر فقال: نعم، فقال: فأقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصاً، ضمن الخياط لأنّ الفاء للوصل والتعقيب فكأنه قال: إن كفاني قميصاً فأقطعه، ولو قال: فإن كفاني قميصاً فأقطعه فإذا هو لا يكفيه يضمن كذا هنا، بخلاف ما لو قال: أقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصاً، فإنّه لا يضمن. وقال: ضربته فأوجعته أي: بذلك الضرب، وأطعمته فأشبعته أي: بذلك الطعام. وقال عليه السلام: «لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه بذلك الشراء، فدل ذلك على أن كونه معتقاً حكم للشراء بواسطة الملك، وهذا لأنّ الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة، وقد دخل على العتق، فيكون حكم الشراء ضرورة، غير أنه يكون معتقاً بواسطة الملك لأنّ الشراء موجب للملك والإعتاق مزيل له فلا يصلح حكماً للشراء لكن الشراء حكمه الملك والمملك في القريب علة العتق فكان العتق حكم الشراء بواسطة الملك، والحكم كما يضاف إلى العلة يضاف إلى علة العلة.

(وقد تدخل) الفاء (على العلل إذا كانت مما يدوم) وكان ينبغي أن لا يجوز دخوله عليها لأنّ الفاء للتعقيب فيقتضي تعقيب ما دخل عليه الفاء، وتعقب العلة عن الحكم مستحيل لأنها مؤثرة والحكم أثرها فكيف يتقدّم الحكم على

فحررت لأنه رتب الإعتاق على الإيجاب ولا يترتب عليه إلا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء، ولو قال هو حر أو وهو حر لا يكون قبولاً للبيع فيحتمل أن يكون اخباراً عن الحرية الثابتة قبل الإيجاب؛ وأن يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك.

(وقد تدخل على العلل إذا كانت مما تدوم) فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء، وإن لم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليها لأنها تتقدم الحكم فكيف

علته أو كيف يتأخر المؤثر عن أثره، ولكن الشرط أن تكون العلة مما تدوم حتى يكون بعد الحكم فلا يلغو حرف الفاء، كما يقال: أبشر فقد أتاكَ الغوث، وقد نجوت والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم وبعده أيضاً، و (كقوله: أدَّ إليّ ألفاً فأنت حر، أي: أدَّ إليّ ألفاً لأنك حر فيعتق للحال)، وإن لم يؤدَّ لأن وصف الحرية ممتد فأشبه المترتب، وقوله: أنزل فأنت آمن كان آمناً نزل أو لم ينزل؛ لأن معنى كلامه: أنزل لأنك آمن والأمان ممتد، وإنما لم يضم حرف الشرط حتى يكون الفاء في قوله: فأنت حر فأنت آمن، حرف جزاء، ويكون داخلاً في محله لأن الكلام صحيح بدون الإضمار، والإضمار ضروري فلا يصار إليه إلا عند الضرورة.

(ويستعار لمعنى الواو في قوله: عليّ درهم فدرهم، حتى يلزمه درهمان) لأنه لما تعذر اعتبار حقيقته وهو الترتيب إذ لا ترتيب في الواجب، فلا يقال: هذا

تكون محل الفاء، وهذا كما يقال: أبشر فقد أتاكَ الغوث، فإن إتيان الغوث وإن كان آنياً لكن ذاته دائمة تبقى إلى مدة فيكون سابقاً على البشارة ولاحقاً عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء، وهذا مما شرطه فخر الإسلام احتيالاً لمعنى التعقيب، وذكر صاحب التوضيح وغيره أنها إنما تدخل على العلة إذا كانت علة غائية ليكون وجودها مؤخراً عن المعلول فيتحقق معنى التعقيب، والكلام فيه طويل، (كقوله أدَّ إليّ ألفاً فأنت حر أي أدَّ إليّ ألفاً لأنك حر فيعتق في الحال) فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الأداء وتبقى بعده إلى مدة فلا تتوقف على أداء الألف، بل يكون حراً ويصير الألف ديناً عليه، فإن قيل لم لا يجوز أن يكون تقديره: أن أديت فأنت حر؛ فيصير جواباً للأمر وتتوقف الحرية على الأداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف؟ أجيب بأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير كلمة إن وكلمة إن إنما تجعل الماضي والجملة الإسمية بمعنى المستقبل إذا كانت ظاهرة، أما إذا كانت مقدرة فلا تجعلها بمعنى المستقبل، فلا يقال أئنتي أكرمك أو أنت مكرم.

(وتستعار لمعنى الواو في قوله: له عليّ درهم فدرهم حتى يلزمه درهمان) ببيان

الدرهم أول وهذا آخر كما في القوم المجتمعين، وإنما يقال: هذا واجب أولاً وهذا آخر، كما يقال، هذا دخل أولاً وذا آخراً. فيجعل مجازاً عن الواو وكأنه قال: درهم ودرهم. وقال الشافعي: يلزمه درهم واحد لأن معنى الترتيب لغو فتعذر اعتبار موجب، فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الأول ويضمرب المبتدأ، أي: فهو درهم كقول الخطيئة:

يريد أن يعربه فيعجمه * رفع يعجمه؛ لأنه استأنفه ولم يعطفه على الأول. وأوله:

والشعر لا يستطيعه من يظلمه إذا أرتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به إلى الخضيض قدمه

يريد أن يعربه إلى آخره أي: يريد أن يعرب شعره فيخرج معجماً، ولو نصب لفسد المعنى، إلا أن هذا لا يصح، لأن الفاء للعطف فلا بد من اعتباره بحسب الإمكان، والمعطوف غير المعطوف عليه، فلا بد أن يكون الدرهم الثاني غير الأول فيلزمه درهمان ضرورة العطف واستعير لمعنى الواو لتعذر الترتيب، أو يصرف الترتيب إلى الوجوب لا إلى الواجب ليكون معنى الترتيب مرعياً فيبقى على حقيقته.

(وثم لـ) لعطف على سبيل (التراخي) ليختص بمعنى هو موضوع له حقيقة، ثم قال أبو حنيفة: هو (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) قولاً بعد الأول

للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لأن الفاء في قوله: فدرهم لا يمكن أن تكون للتعقيب، إذ التعقيب إنما يكون في الاعراض دون الأعيان؛ والدرهم عين لا يتصور فيه التعقيب إلا بسبب الوجوب في الذمة، والحال أنه لم يباشر سبباً آخر بعد التكلم بالدرهم الأول حتى يكون وجوب هذا عقيب الأول، فلا بد أن يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان، وقال الشافعي رحمه الله: لما لم يستقم معنى الفاء جعل تأكيداً لما قبله كأنه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد.

(وثم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) فإذا قال أنت طالق ثم طالق فكأنه سكت على قوله أنت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق، وهذا هو

رعاية لكمال معنى التراخي، إذ لو كان معنى التراخي في الوجود دون التكلم لكان معنى التراخي فيه موجوداً من وجه دون وجه، فقلنا بثبوت التراخي فيهما ليكمل معنى التراخي. (وعندهما: التراخي في الحكم)، والوجود، (مع الوصل في التكلم)، رعاية لمعنى العطف به، وهذا؛ لأنّ الكلام متصل حقيقة فلا معنى لانفصاله، (حتى إذا قال لغير الموطوءة: فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، إن دخلت الدار، فعنده: يقع الأول في الحال ويلغوما بعده) كأنّه سكت على الأول، ولو سكت على الأول حقيقة يلغوما بعده كذا هنا. (ولو قدم الشرط فقال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، (تعلق الأول ووقع الثاني ولغا الثالث) عنده، وإنما يقع الثاني وإن لم يكن مفيداً لأنّ قوله: ثم طالق لا يفيد شيئاً إلا بإدراج المبتدأ تصحيحاً لكلامه كأنّه قال: ثم أنت طالق وقد دل عليه ذكره قبله ولم يدرج الشرط الأول لأنّ الكلام صحيح بدونه وتعين إلغاء الثالث لبطلان المحلية عنده، وهذا كما لو قال لغير الموطوءة: إن دخلت الدار

الكامل في التراخي، أي في التكلم والحكم جميعاً؛ وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله لأنّ التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم مترaxياً كان التكلم مترaxياً تقديراً (وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم) عملاً بالظاهر لأنّ ظاهر اللفظ موصول مع الأول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الأولى هو التراخي في الحكم فقط، وثمرة هذا الخلاف ما بينه بقوله (حتى إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعنده يقع الأول ويلغوما بعده) لأنّ التراخي لما كان في التكلم فكأنه قال أنت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلاً لما بعده؛ لأنها غير موطوءة فيلغوما وهذا إذا أخر الشرط (ولو قدم الشرط) بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق (تعلق الأول به ووقع الثاني ولغا الثالث) لأنّ الأول متصل بالشرط فلا بد أن يكون معلقاً به، ثم لما سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال، ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل،

فأنت طالق طالق طالق، فإن الأول يتعلق بالشرط، والثاني ينزل في الحال، والثالث يلغو، كذا في شرح الطحاوي.

(وقالا: يتعلقن جميعاً وينزلن على الترتيب) أي: عندهما تتعلق الطلقات بالدخول في المسئلتين، أعني في تأخير الشرط وتقديمه وينزلن على الترتيب لأن ثم للعطف على التراخي فلا اعتبار معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولا اعتبار التراخي يقع مرتباً عند وجود الشرط، فإذا لم تكن مدخولاً بها عند الشرط يقع واحدة في الفصلين، وإذا كانت مدخولاً بها يقع فيها، ولو كانت مدخولاً بها عند التعليق وآخر الشرط ينزل الأول والثاني في الحال لوجود المحلية، ويتعلق الثالث بالدخول، وإذا قدم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني والثالث، وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله. وعندهما: يتعلق الكل فيهما وتطلق ثلاثاً عند الدخول.

وثم يجيء معنى الواو مجازاً للمجاورة التي بينهما، إذ كل واحد منهما

وفائدة تعلق الأول أنه إن ملكها ثانياً بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق حينئذ بالتعليق السابق، ولا يقال إذا كان التراخي في التكلم بقي قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع، لأننا نقول يضمّر المبتدأ بدلالة العطف لأن ضروري فكأنه قال ثم أنت طالق؛ بخلاف الشرط فإنه زائد لا يحتاج إلى تقديره (وقالا يتعلقن جميعاً وينزلن على الترتيب) لأن الوصل في التكلم متحقق عندهما ولا فصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط أو آخر، ولكن في وقت الوقوع ينزلن على الترتيب، فإن كانت مدخولاً بها يقع الثلاث، وإن لم تكن مدخولاً بها يقع الأول وبانت به ولا يقع الثاني والثالث، وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فإن كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها، وإن كانت مدخولاً بها فإن قدم الجزاء يقع الأول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط فكأنه سكت على الأولين ثم قال أنت طالق إن دخلت الدار، وإن قدم الشرط تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا هكذا قيل (وفي قوله عليه السلام «فليكفر عن يمينه ثم

للجمع بين المعطوف وبين المعطوف عليه قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أي وكان من الذين آمنوا؛ لأنه لو بقي ثم على حقيقته لكان الإيمان متراخياً عن العمل، فلم يكن لذلك العمل عبرة فلا يكون سبباً للشواب، لأنَّ عمل الكافر غير معتد به إذ الإيمان مقوم كل عبادة وأصل كل طاعة، وقال: ﴿وإِذَا نَرَيْنَكَ بَعْضَ الَّذِي نَعْدُهُمْ أَوْ نتُوفِينَكَ فَإِنَّا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ﴾ أي: والله؛ لأنه لا يمكن حقيقة، ثم لأنها تؤدي إلى أن يكون شهيداً بعد أن لم يكن وهو متمنع، لأنه ليس بمحل للحوادث (وفي قول النبي عليه السلام: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ» استعير لمعنى الواو وليكون عملاً بحقيقة الأمر يدل عليه الرواية الأخرى). وقوله عليه السلام: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ، ثُمَّ لِيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ» فثم هنا محمول على حقيقته، مفيد لوجوب التكفير بعد الحنث، فكان العمل بحقيقة ثم وبموجب الأمر ممكناً بخلاف الرواية الأولى لأننا لو عملنا بحقيقة ثم لا يمكن العمل بحقيقة الأمر وهو قوله: فيلكفر، إذ التكفير قبل الحنث غير واجب إجماعاً وإن جاز عنده فتعين المجاز في ثم دون الأمر تحقيقاً لما هو المقصود وهو الأمر بالتكفير إذ الكلام سيق له؛ ولأنَّ الكفارة في الكتاب واجبة فيكون ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم محمولاً على الوجوب ليخرج شرعه على وفق الكتاب، لأنه بعث للتبيين والواو لمطلق الجمع لا للترتيب وعرف الترتيب بالرواية الأخرى، ولأنَّ ثم ليس

ليأت بالذي هو خير» بيان لمجاز كلمة، ثم بعد بيان حقيقتها وجواب سؤال مقدر وهو أن الشافعي رحمه الله يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لأنه عليه السلام قال «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ» فإتيان الخير كناية عن الحنث؛ وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم أن تقديم الكفارة على الحنث جائز، فأجاب المصنف رحمه الله أن لفظ ثم في هذا الحديث (استعير لمعنى الواو عملاً بحقيقة الأمر تدل عليه الرواية الأخرى) وهي قوله عليه السلام «فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه» فإنه يقتضي تقديم

بمحمول على حقيقته إجماعاً، أما عندنا: فظاهر، وكذا عنده؛ لأنه إذا كفر قبل الحنث ثم فعل المحلوف عليه عقبيه من غير تراخٍ يجوز، ولأنَّ التكفير بالصوم لا يجوز عنده قبل الحنث وهو ترك لإطلاق التكفير فكان فيما ذهب إليه ترك العمل بالحقيقتين من غير ضرورة، وفيما ذهبنا إليه ترك العمل بحقيقة ثم للضرورة، والعمل بحقيقة الأمر الذي هو المقصود بسوق الحديث. وإذا صح أن يستعار ثم لمعنى الواو فأولى أن يصح استعارة الفاء لمعنى الواو كما بينا في قوله: عليّ درهم فدرهم، وهذا لأنَّ جواز الواو بالفاء أقرب منه بثم لأنَّ الواو للجمع، والفاء للوصل، وثم للتراخي، وفيه قطع فكان معنى الواو في الفاء أتم، فكان أقرب، ثم لما صح استعارة ثم للواو بعده عن الواو، فلأن يصح استعارة الفاء للواو مع قرب الفاء إلى الواو أولى، ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق إنَّ هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا في الواو، حتى إذا دخلت الدار تطلق ثلاثاً عندهما كما في الواو، وعنده: تطلق واحدة، ولو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق قبل الدخول بها، لم يقع الثلاث بالدخول اتفاقاً بل يقع واحدة عندهم، فعلم أنَّ جواز الفاء بالواو أقرب من ثم إلّا أنَّ الحقيقة أولى، فلذلك اخترنا لاتفاق في

الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بأن يجعل ثم في الرواية الأولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الأمرين أعني الكفارة والحنث من غير تقديم أحدهما على الآخر، ثم يفهم الترتيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الأخرى، ولم يعكس لأن تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق، غايته أنه جائز عند الشافعي رحمه الله، فلو عملنا بالرواية الأولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الإجماع، ويلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم إلغاء الرواية الأخرى؛ فلذا عملنا بالرواية الأخرى وجعلنا لفظ ثم في الأولى بمعنى الواو ليقى الأمر على حقيقته لأن المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الأمر على الإباحة ونحوها.

هذا، أي: في العطف بالفاء يقع واحدة على قول الكل عند تقديم الشرط، لأنَّ حرف الفاء للتعقيب فكان تنصيصاً على الترتيب وهو اختيار الفقيه أبي الليث، والأوّل اختيار الكرخي والطحاوي، وإذا قدم الجزء بحرف الفاء فعلى هذا أيضاً، أي: إذا قال: أنت طالق فطالق فطالق إن دخلت الدار، يكون بمنزلة الواو، حتى: إذا دخلت الدار طلقت ثلاثاً عند البعض كما في التعليق بالواو، وقيل يقع واحدة وهو الأصح، لأنّه نص على الترتيب، نصّ على هذا الاختلاف الإسيجاني في مبسوطه.

(وبل: لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله على سبيل التدارك)، تقول: جاءني زيد بل عمرو أولاً بل عمرو، فإنما يفهم منه الأخبار بمجيء عمرو خاصة، (فتطلق ثلاثاً إذا قال لامرأته الموطوءة: أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنّه يملك إبطال الأوّل فيقعان، بخلاف قوله: عليّ ألف درهم بل ألفان) فإنّه يلزمه ألفان، وقال زفر: يلزمه ثلاثة آلاف؛ لأنّه أقرّ بالألفين ورجع عن الأوّل لكنّ الإقرار صحيح والرجوع باطل لتعلق حق المقر له به فلزمه كما مر في الطلاق،

(وبل لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله على سبيل التدارك) أي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا في تكلم ما قبل بل إذ لم يكن مقصوداً لنا، وإنما المقصود ما بعده لا أنه خطأ في الواقع ونفس الأمر، فإذا قلت جاءني زيد بل عمرو وكان معناه إن المقصود إثبات المجيء لعمرو لا لزيد، فزيد يحتمل مجيئه وعدمه؛ فإذا زدت عليه - لا - فتقول جاءني زيد لا بل عمرو؛ كان نصاً في نفي المجيء عن زيد، هذا إذا جاء في الإثبات، وإن جاء في النفي بأن يقال ما جاءني زيد بل عمرو؛ فقليل يصرف النفي إلى عمرو، وقيل يصرف الإثبات إليه على ما عرف في النحو (فتطلق ثلاثاً إذا قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنّه لم يملك إبطال الأوّل فيقعان) تفريع على كونه للإعراض عما قبله يعني أن الإعراض عما قبله إنما يصح إذا كان ما قبله صالحاً للإعراض كما في الإخبار، أما في الإنشاءات فلا يمكن ذلك، فيقع الأوّل والثاني جميعاً، ففي مسألة الطلاق

ولنا: أن بل للتدراك وذا في الأعداد بأن ينفي أنفراد الأول ويراد بالثاني كما له بالأول فكأنه قال: لا بل مع ذلك الألف ألف آخر فهما ألفان عليّ، وهذا في الإخبار ممكن؛ لأنه يحتمل تدارك الغلط فإن الرجل يقول: حججت حجة لا بل حجتين، ويقول: سني ستون بل سبعون، أي بل سبعون بزيادة عشرة على الستين، وأما الإنشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لأنه إخراج عن العدم إلى الوجود ولا يتصور فيه الغلط؛ لأنه بعدما ثبت لا يمكن نفيه، فأما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب فلذا جعلناه موقعاً لثنتين راجعاً عن الأول، ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثاً، حتى لو قال: كنت طلقتك أمس واحدة بل ثنتين، أو لا بل ثنتين، يقع ثنتان لأن الغلط في الإخبار ممكن. ولهذا قلنا: فيمن قال لامرأته ولم يدخل بها: أنت طالق واحدة لا بل ثنتين أو بل ثنتين، تطلق واحدة لأنه قصد إثبات الثاني مقام الأول وهو باطل لأن المحل لم يبق بعدما بانت بالأولى، فكيف يصح إيقاع الثنتين عليها؟ ولهذا لو قال لامرأته ولم يدخل بها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين أو بل ثنتين، فإنها تطلق ثلاثاً إذا دخلت اتفاقاً لبقاء المحل بتعلق الأول بالشرط، وبطلان الأول وإقامة الثاني مقامه، فكان قصده تعليق الثنتين بالشرط ابتداءً بلا واسطة، لكن يشترط إبطال الأول وليس في وسعه إبطال الأول؛ لأنه يمين فلا يصح الرجوع عنه، وفي وسعه أفراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة فيثبت ما

أراد أن يضرب عن الواحدة إلى الاثنتين، فالقياس يقتضي أن لا يقع الأول بل الآخر، ولكن لما لم يصح الإعراض عن الطلاق لا جرم يعمل بالأول والآخر معاً فيقع الثلاث (بخلاف قوله له عليّ ألف بل ألفان) جواب عن قياس زفر فإنه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول: يلزمه في هذا المثال ثلاثة آلاف، ونحن نقول إنه إقرار وإخبار وهو يحتمل الإضراب وتدارك الغلط فيعمل على أصله، والطلاق إنشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية إلى العمل بهما.

في وسعه، فكأنه أعاد الشرط فقال: لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار، فصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة، وهذا بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في العطف بالواو بأن قال لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين فإنها إذا دخلت يقع واحدة لأن الواو للعطف على سبيل التقرير للأول فكان مقرراً للأولى، ومعلقاً للثانية بالشرط بواسطة الأول فجاء الترتيب عند التعليق ضرورة، فعند وجود الشرط فلا بد أن يكون الوقوع مرتباً، ولما بان بالاولى بطلت المحلية فلا تقع الثانية ضرورة، ويتصل بهذا أن العطف متى تعارض له شبهان اعتبر أقواهما لغة، فإن آستويا اعتبر أقربهما، والمراد بالشبه المعطوف عليه بيانه فيما قال محمد في الجامع: في رجل له امرأتان فقال لإحدهما: أنت طالق إن دخلت الدار لا بل هذه لامرأة أخرى أنه جعل عطفاً على الجزء دون الشرط، أي: لا بل هذه طالق إن دخلت أنت، حتى إذا دخلت الأولى الدار طلقاً، ولو دخلت الأخرى لم تطلق واحدة منهما، وإن جعل عطفاً على الشرط صار عطفاً على التاء في أن دخلت ويكون معناه: لا بل إن دخلت هذه الدار فأنت طالق لأننا إذا عطفناه على الشرط كان عطفاً على الضمير المرفوع من غير أن يؤكد بالضمير المرفوع المنفصل، وهذا ليس بمستحسن، قال الله تعالى: ﴿أَسْكَنْ أَنْتَ وَزَوْجَكَ الْجَنَّةَ﴾ وقال: ﴿أَذْهَبَ أَنْتَ وَأَخُوكَ﴾ وذلك لأن الفاعل كالجزء من الفعل. ألا ترى أنهم منعوا من أربع متحركات في كلمة واحدة ثم جوزوا ذلك في ضربك ومنعوه في ضربت حتى سكنوا لام الكلمة، ولأن ثبوت النون في يفعلان ويفعلون علامة رفع الفعل، حتى يسقط بالجازم والناصب، فلولا أن ضمير الفاعل الذي هو الألف في يفعلان، والواو في يفعلون ينزل منزلة الجزء من الفعل، لما جاز وقوع النون بعدهما لأن محل الإعراب آخر الكلمة. وإذا كان ضميره لا يقوم بنفسه تأكيد شبه بالعدم، وهذا لأن الفاعل المطلق متى كان كالجزء من الفعل كان له شبه بالعدم لأن الاسم لا يكون جزء الفعل، فمتى كان الفاعل ضميراً متصلاً لا يقوم بنفسه تأكيد شبه بالعدم، والعطف على المعلوم باطل فالعطف على ما يشبه العدم غير مستحسن، بخلاف ضمير المفعول؛ لأنه

ليس كالجزم منه لما بينا . وأما قوله تعالى : ﴿وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾ فإنما حسن ذلك وإن لم يؤكد بالضمير المنفصل لإعادة حرف النفي ، تقول : ما فعلت ولا فلان فيحسن ، بخلاف ما لو قلت : ما فعل وفلان وإذا عطفناه على الجزاء ، كان عطفاً على أنت وهو ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلذا قدمناه ، فإن نوى الشرط صدق فيما عليه لا فيما له حتى تطلق الأولى بدخول الثانية ، وإن دخلت الأولى طلقت الأخيرة أيضاً لأن ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في إبطاله وإنما صدقناه فيما هو تغليظ عليه دون التخفيف ، وأما إذا استويا في الجزاء أعتبر أقربهما ، كقوله : إن لفلان علي ألف درهم إلا عشرة دراهم وديناراً إن الدينار معطوف على المستثنى لا على المستثنى منه ، حتى يلزمه ألف درهم ناقصاً بعشرة دراهم وقيمة دينار لأن عطفه على كل واحد منهما حسن إلا أن المستثنى وهو عشرة دراهم ، أقرب إليه فترجح بالقرب على أن الأصل في الذم البراءة ، وإذا فيما ذكرنا ، لأن الواجب يقل على هذا التقدير ويكثر في عكسه .

(ولكن : للاستدراك بعد النفي) تقول : ما رأيت زيداً لكن عمراً فصار الثابت به إثبات ما بعده فأما نفي ما قبله فثابت بدليله وهو حرف النفي ، بخلاف بل فإنه للإضراب عن الأول منفيّاً أو موجباً ، تقول : جاءني زيد بل عمرو ، وما جاءني بكر بل خالد ، وهذا إذا عطف به مفرد على مثله ، وأما في عطف الجملتين فهو كَبَلٌ في مجيئه بعد النفي والإيجاب ، تقول : ما جاءني زيد

(ولكن للاستدراك بعد النفي) أي دفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد ، فأوهم أن عمراً أيضاً لم يجيء لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك : لكن عمراً ، وهي إن كانت مخففة فهي عاطفة ، وإن كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ، ثم إن كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي ، وإن كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي

والإثبات لكن عمرو قد جاء وجاءني زيد لكن عمرو ولم يجيء، ولكن الشرط أن تكون الجملة الثانية مخالفة للأولى في المعنى كما أريتكم من النظر فهما مختلفان إذ الثانية منفية والأولى مثبتة كذا قرره صاحب المقتصد والمفصل، (غير أن العطف به إنما يصح عند اتساق الكلام) أي عند انتظامه بأن لم يكن في كلامه تناقض، أي: إذا لم يكن في آخره إثبات ما نفاه بأوله، فإذا اتسق الكلام تعلق النفي في الأول بالإثبات الذي ذكر في آخره، (وإلا فهو مستأنف) أي: وإن لم يكن الكلام متسقاً لا يصح العطف ويكون لكن للاستئناف ولا تعلق له بالأول، (كالأمة إذا تزوجت بغير إذن مولاهما بمائة درهم، فقال المولى: لا أجاز النكاح ولكن أجزه بمائة وخمسين)، أو قال: ولكن أجزه إن زدني (إن هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ؛ لأنه نفي فعل وإثباته بعينه)، فلم يكن الكلام متسقاً، وهذا لأن نفي الإجازة وإثباتها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله: لا أجزه، ويكون قوله: ولكن أجزه ابتداء بعد الانفساخ، والمهر في النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساده ونفيه فلا يتغير العقد بتغيره، ولو قال، لفلان علي ألف

جميعاً (غير أن العطف إنما يصح عند اتساق الكلام وإلا فهو مستأنف) يعني أن لكن وإن كانت للتعطف لكن العطف إنما يصح إذا كان الكلام متسقاً مرتبطاً ونعني بالاتساق أن يكون لكن موصولاً بالكلام السابق، ولا يكون نفي فعل وإثباته بعينه بل يكون النفي راجعاً إلى شيء والإثبات إلى شيء آخر، وإن فقد أحد الشرطين فحينئذ يكون الكلام مستأنفاً مبتدأ لا معطوفاً، ولما كانت أمثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الأصوليين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال: (كالأمة إذا تزوجت بغير إذن مولاهما بمائة درهم فقال لا أجز النكاح ولكن أجزه بمائة وخمسين درهماً أن هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لأن هذا نفي فعل وإثباته بعينه) فإن في هذا المثال لما قال المولى أولاً لا أجز النكاح فقد قلع النكاح عن أصله ولم يبق له وجه صحة، ثم قال بعده ولكن أجزه بمائة وخمسين يلزم أن يكون إثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لأن المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فيتناقض أول الكلام بآخره؛ فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر

درهم قرض فقال المقر له: لا ولكنه غصب، يلزمه المال؛ لأنَّ الكلام مَسْقُوعٌ؛
لأنَّه تبين بآخره أنَّه نفي السبب لا أصل المال، وأنه قد صدقه في الإقرار بأصل
المال والأسباب مطلوبة للأحكام فإذا لم يثبت التفاوت فيها يتم تصديقه له فيما
أقر به فيلزمه المال. ولو قال رجل: هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال المقر
له: ما كان لي قط، ولكنه لفلان، فإن وصل كلامه فهو للمقر له الثاني، وإن
فصل فهو للمقر لأنَّ قوله: ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيه، لكنَّه يحتمل
أن يكون نفيًا عن نفسه أصلاً لا إلى أحد فيكون رداً للإقرار فيرجع إلى الأوَّل
أي المقر، ويحتمل أن يكون نفيًا إلى غير الأوَّل، فإذا وصل به قوله: ولكنه
لفلان، كان بياناً أنه نفي ملكه عن نفسه إلى الثاني، وإذا فصل وقطع كلامه
كان نفيًا للملكه أصلاً لا إلى أحد فصار رداً للإقرار وتكذيباً للمقر، وقالوا في
المقضي له بعبد بالبينة: إذا قال: ما كان لي قط ولكنه لفلان فقال المقر له: قد
كان له فباعه مني أو وهب لي بعد القضاء، فإن العبد للمقر له لأنَّه نفاه عن
نفسه إلى الثاني حيث وصل به البيان فيكون للثاني، وذلك يحتمل الإنشاء بسبب
كان بعد القضاء فيحمل على ذلك في حق المقر له إلا أنَّ المقر يضمن قيمته
للمقضي عليه لأنَّ ظاهر كلامه وهو قوله: ما كان لي قط تكذيب لشهوده وإقرار
بأنَّ القضاء باطل. وهذا حجة عليه فقبلنا قوله فيما يرجع إلى تكذيب شهوده
وضمناه قيمته. ولكنَّه بقوله: ما كان لي قط صار شاهداً على المقر له، لأنَّ هذا
القول تضمن بطلان إقراره وهو قوله: ولكنه لفلان فلم يقبل قوله فيما يرجع إلى
بطلان إقراره وهو قوله: لأنَّه حق عليه فلهذا يكون العبد للمقر له، ولما كان
قوله: ما كان لي قط في حق المقضي عليه صحيحاً، وجب عليه رد العبد إليه وقد

وفسخ النكاح الأول الذي عقدته؛ فيكون لكن للاستئناف لا للعطف، ولو قال
المولى في جوابها: لا أجزى النكاح بمائة ولكن أجزيه بمائه وخمسين يكون هذا
بعينه مثال الاتساق، فيبقى أصل النكاح ويكون النفي راجعاً إلى قيد المائة
والإثبات إلى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفي فعل وإثباته بعينه.

تعذر رده بأستهلاكه بإقراره فيجب رد قيمته، فإن قلت: هذا إنما يصح إذا قدم الأقرار ثم قال: لم يكن لي قط فيقبل في حق البعض دون البعض أما إذا قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقد أكذب شهوده أولاً فكيف يصح إقراره بعد إكذاب الشهود إذ الإقرار في ملك الغير لا يصح. قلت: الكلام صدر جملة واحدة فلا يفصل البعض عن البعض في حق الحكم؛ لأنّ الكلام يتم بآخره ويتوقف عليه، خصوصاً إذا كان في آخره ما يغير أوله فصار المتقدم والمتأخر سواء فلذا لم يعمل نفيه الملك أولاً في بطلان الاقرار.

(وأو لأحد المذكورين) باعتبار أصل الوضع، سواء دخل بين آسمين أو فعلين، تقول: جاءني زيد أو عمر أي أحدهما، وقيل: إنَّ أَوْفَى الخبر للشك وفي الأمر للتخير نحو اضرب زيداً أو عمراً فليس له ضربهما وللإباحة نحو جالس الحسن أو ابن سيرين فله مجالستهما وإليه مال القاضي أبو زيد، والصحيح ما ذكرنا أولاً؛ لأنّ الشك ليس بأمر مقصود حتى يوضع له كلمة، وهذا لأنّ الكلام وضع للإفهام وليس في التشكيك ذلك، فلم يحصل مقصود الكلام لو قلنا: بأن أو وضع للشك.

فإن قلت: الكلام وضع لإبراز ما في الضمير وجاز أن يكون في ضميره معنى الشك فيحتاج إلى أن يعبر عنه، فوضع له كلمة أو.

قلت: لفظ الشك وضع بإزاء معناه، فلم يحتج إلى غيره؛ ولأنّه لما تردد بين أن يكون موضوعاً لما ذكرنا وهو مقصود وبين الشك وهو غير مقصود، كان الأول أولى، لكنّه إذا استعمل في الخبر تناول أحدهما غير عين فأفضى إلى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار أنّه وضع الشك، وهذا لأنّ الخبر وضع للدلالة

(وأو لأحد المذكورين وقوله هذا حر أو هذا كقوله أحدهما حر) وهذا مختار شمس الأئمة وفخر الاسلام، وذهبت طائفة من الأصوليين وجماعة النحويين إلى أنها موضوعة للشك، وهو ليس بسديد لأن الشك ليس معنى مقصوداً للمتكلم

على أمر كان أو سيكون غير مضاف كينونته إلى الخبر، فلما ترددت الدلالة بين أن يكون الجائي زيداً أو عمراً وقع للسامع الشك من تردد هذا الخبر، لا أنَّ الكلمة وضعت للشك، إذ لو وضع للشك لأفاد الشك أننا استعمل، وليس كذلك، فإنه لو استعمل في الابتداء والإنشاء لا يفيد شكاً بل يفيد التخيير.

فإن قلت: إنه وضع للشك في الخبر فإنما استعمل في الخبر أفاد الشك.

قلت: لو كان موضوعاً لأحد المذكورين لأفاد هذا المعنى استعمل، سواء كان خيراً أو غيره ولا يتخلف فكان أحق بالوضع فإنه لو قال: جاءني زيد أو عمرو يفيد مجيء أحدهما وهو موجب، والشك للسامع، انما يحصل بأمر خارج لا بكلمة أو، ولو استعمل في الابتداء أو الإنشاء تناول أحدهما من غير شك تقول: انت زيداً أو عمراً فيكون للتخيير لأن الابتداء والإنشاء لا يحتمل الشك لأنه عبارة عن تساوي الدليلين بلا مرجح لأحدهما فيكون الخبر محله إذ الخبر دليل وليس بإنشاء؛ لأن الدليل مظهر أمر قد كان، والإنشاء إثبات أمر لم يكن فلا يكون محل الشك.

(وقوله: هذا حر أو هذا، كقوله أحدهما) لما بينا أنه لأحد المذكورين. (وهذا الكلام إنشاء يحتمل الخبر)؛ لأنه خبر في وضعه الأصلي حتى لو جمع بين حر وعبد وقال: أحدهما حر لا يعتق العبد كذا ذكر في الزيادات؛ لأنه أمكن حمله على الإخبار، ولكنه في الشرع صار إنشاء بمنزلة عمل سائر الجوارح من البطش والمشي (فأوجب التخيير على احتمال أنه بيان) ليكون عملاً بهما التخيير بين أن

قصد تفهيمه للمخاطب، وإنما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول، ولذا لزم منه التخيير في الإنشاء، ولو سلم أن الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك (وهذا الكلام إنشاء يحتمل الخبر فأوجب التخيير على احتمال أنه بيان) يعني أن قوله هذا حر أو هذا إنشاء من حيث الشرع لأن الشرع وضعه لإيجاد الحرية بهذا اللفظ، ولكنه يحتمل أن يكون إخباراً عن حرية سابقلاً على هذا

يوقع على هذا، أو على هذا باعتبار الإنشاء، والبيان بأعتبار الخبر. (وجعل البيان إنشاء من وجه) أي: التعيين في أحدهما جعل إنشاء من وجه، حتى شرط قيام المحل حالة البيان، فإنه لو مات أحد العبدین لا يملك تعيين الميت للعتق، لأن قيام المحل شرط لإنشاء العتق ولو كان إظهاراً من كل وجه لا يشترط قيامه، (وإظهاراً من وجه) حتى يجبر على البيان لو كانا حين، ولو كان إنشاءً مطلقاً لما كان مجبوراً، لأن المرء لا يجبر على إنشاء العتق، ويقال: إنه إظهار في حكم يختص بالموقع، وإنشاء في حكم يختص بالمحل لأنه نازل في حق الموقع، غير نازل في حق المحل؛ لأنه لا إبهام في جانب الموقع، وإنما الإبهام في جانب المحل، حتى لو كان له أربع نسوة ولم يدخل بهنّ فقال: إحداكنّ طلق، ثم تزوّج خامسة، ثم بين الطلاق في إحداهنّ، جاز له نكاح الخامسة؛ لأنّ حرمة الجمع بين الخمس ترجع إلى الزوج؛ لأنّ حله لا يسع الخمس، والإيجاب المبهم واقع في حقه فلم يكن جامعاً بين الخمس. ولو دخل بهنّ لا يجوز نكاح

الكلام لأجل كونه خبراً من حيث اللغة، ولما كان هو ذا جهتين فأوجب التخيير أي تخيير المتكلم من حيث كونه إنشاء بعد ذلك بأن يوقع العتق في أيهما شاء؛ ويعين أن هذا كان مراداً لي على احتمال أن يكون هذا التعيين بياناً للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبراً (وجعل البيان إنشاء من وجه وإظهاراً من وجه) أي كما أن المبين ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين إنشاء من وجه كأنه يوجد العتق الآن في وقت البيان فتشترط له صلاحية المحل لأن إنشاء العتق لا يكون إلا في محل صالح له، فإذا مات أحد العبدین قبل البيان ويقول إنه كان مراداً لي لم يقبل لأنه لم يبق محلاً لإيجاد العتق، وتعين الحي للعتق، وإظهار من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا يجبر عليه من جانب القاضي، وإلا ففي الإنشاء لا يجبر القاضي بأن يعتق عبده البتة، فالحاصل أن جهة الإنشائية والخبرية قد اعتبرت في كل من المبين والبيان بوجهين مختلفين احتياطاً، ففي المبين من حيث قبوله التخيير والبيان، وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة

الخامسة فأعتبر البيان إنشاء لأن العدة ترجع إلى المحل والإيجاب المبهم غير واقع في حقه فكان جامعاً بين الخمس، والمسئلة في الزيادات.

(وإذا دخلت في الوكالة يصح) أي: لو قال: وكلت فلاناً أو فلاناً ببيع هذا العبد صح التوكيل استحساناً، كما لو قال: وكلت أحدهما ببيعه. وأيهما باع صح، ولا يشترط اجتماعهما على البيع، ولا يصح التوكيل قياساً لجهالة المأمور، وكذا لو قال لواحد: بع هذا العبد أو هذا صح، وله أن يبيع أيهما شاء كما لو قال: بع أحدهما؛ لأن أو في موضع الابتداء للتخير والتوكيل إنشاء، والتخير لا يمنع الامتثال؛ لأنه بأيهما أتى يكون ممثلاً كما في التكفير بأحد الأشياء الثلاثة. (بخلاف البيع والإجارة، إلا أن يكون من له الخيار معلوماً في آئين أو ثلاثة، فيصح استحساناً). أي: إذا دخل أو في المبيع أو في الثمن، فسد البيع

وغيره، فإن بين الميت لا يصح للثمة، وإن بين عبداً قيمته أكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم الثمة (وإذا دخلت في الوكالة يصح) بأن يقول وكلت هذا أو هذا فأيهما تصرف صح، ولا يشترط اجتماعهما لأن - أو - في موضع الإنشاء للتخير والتوكيل إنشاء (بخلاف البيع والإجارة) فإنه لا يصح الترديد فيهما بأن يقول: بع هذا أو هذا، أو بع هذا بألف أو بألفين، وأجرت هذا وهذا أو أجرت هذا بألف أو بألفين، لبقاء المعقود عليه أو المعقود به مجهولاً مع عدم تعيين من له الخيار (إلا أن يكون من له الخيار معلوماً في آئين أو ثلاثة) متعلق بالبيع والإجارة أي لا يصح البيع والإجارة قط إلا أن يكون من له الخيار معلوماً بأن يقول على أن الخيار في التعيين للبائع أو للمشتري، أو للأجر أو للمستأجر، ويكون الخيار واقعاً في آئين أو ثلاثة من المبيع والثمن؛ ومن الإجارة والدار لا يزيد من الثلاثة لأن الثلاثة تشتمل على الجيد والوسط والرديء؛ والرابع زائد لا حاجة إليه، والجهالة غير مفضية إلى المنازعة لتعين من له الخيار (فيصح استحساناً) إلحاقاً لهذا الخيار بخيار الشرط، وعند زفر

للجهالة؛ لأنّ أو للتخير، ومن له الخيار منها غير معلوم، فإذا كان من له الخيار معلوماً صح في الاثنين أو الثلاثة استحساناً ولم يجز في الزيادة لأنّه إذا لم يكن من له الخيار معلوماً أوجب جهالة ومنازعة، وشرعية المبيعات لقطع المنازعات، فمضى أفضت إلى المنازعة يعود على موضوعها بالنقض، وإذا كان من له الخيار معلوماً لم يوجب منازعة، لكنّه يوجب خطراً؛ لأنّه يحتمل أن يختار هذا فيكون هو المبيع ويحتمل أن يختار ذلك فيكون المبيع ذلك، والإثبات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر؛ لأنّه يشبه القمار وكان القياس أن لا يجوز كما في الأثواب الأربعة إلا إذا جوزناه في الثلاث استحساناً للحاجة دفعاً للغبن، كما في خيار الشرط، لأنّه كما يحتاج إلى التأمل والتروي في عين واحدة في مدة أنه هل يوافقه أم لا؛ يحتاج إلى التأمل في عين واحدة من الأعيان أن هذا العين يوافقه، أم ذا، أم ذا؟ غير أن الحاجة تندفع بالثلاث لاشتماله على الجيد والوسط والردّي فبقي ما وراءه على قضية القياس، والإجارة بيع المنفعة فكانت كبيع العين في هذه الأحكام، (وفي المهر كذلك عندهما إن صح التخير) أي: إذا دخل أوفى المهر أوجب التخير؛ عندهما إن كان مفيداً بأن يقول لامرأة: تزوجتك على ألف حالة أو على ألفين إلى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار، حتى كان للزوج أن يعطي أيّ المهر من شاء (وفي النقدين يجب

والشافعي رحمه الله لا يصح قياساً للجهالة) (وفي المهر كذلك عندهما إن صح التخير وفي النقدين يجب الأقل) يعني إذا دخل أوفى المهر بأن يقول: تزوّجت على هذا أو هذا، فأيهما أعطاهما صح عندهما ولكن بشرط أن يصح التخير بين الشيئين بأن يكون كل منهما دائراً بين النفع والضرر باختلاف الجنس أو الصفة؛ بأن يقول على ألف درهم أو مائة دينار، أو يقول على ألف حالة أو ألفين مؤجلة، أو يقول على هذا العبد أو هذا العبد؛ فإن كلاً من هؤلاء مشتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخير فيعطيهما ما شاء، وإن لم يصح التخير بأن يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلاً يقول تزوّجتك على

الأقل) أي: إذا لم يكن التخيير مفيداً لا يثبت الخيار، بل يجب الأقل إلا أن يعطي الزيادة بأن يقول: تزوجتك على ألف درهم أو ألفين لأنه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الأقل للتيقن به، وهذا لأنه لما لم يتوقف صحة النكاح على التسمية، كان وجوب المال عند التسمية في معنى الابتداء بمنزلة الإقرار بالمال، أو الوصية، أو بدل الخلع، أو العتق، وفي هذه الصور يجب الأقل كذا هنا، فصار من يستفاد من جهته أولى بالبيان لأنه الموجب لهذا المال وهو المجل حيث ذكر بكلمة أو فكان أولى ببيانه، (وعنده يجب مهر المثل) أي: عند أبي حنيفة رحمه الله يصار: إلى تحكيم مهر المثل لأنَّ الموجب الأصلي في النكاح مهر المثل والعدول عنه إلى المسمى إذا كان معلوماً قطعاً، ودخول أو يمنع كون المسمى معلوماً قطعاً، فوجب المصير إلى الموجب الأصلي، بخلاف الخلع والعتق والصلح عن دم العمد، لأنه ليس لهذه العقود موجب أصلي لجوازها بلا بدل، فلهذا أوجبنا القدر المتيقن وبطل الزائد عليه لكونه مشكوكاً فيه، فأما النكاح فلا ينعقد إلا بمهر لما قررنا في أول الكتاب.

(وفي الكفارة يجب أحد الأشياء عندنا خلافاً للبعض).

ألف درهم أو ألفي درهم يجب الأقل لا محالة إذ لا فائدة للزوج في هذا الاختيار بل نفعه في إعطاء الأقل البتة، ولم يعتبر نفعها في قبول الكثير لأن الأصل براءة الذمة، والمال في النكاح ليس أمراً أصلياً حتى تعتبر رعاية الزيادة، وقد فهم من هذا التقرير أن قيد في النكاح اتفاقاً لأنه إذا تزوج على هذا العبد أو هذا العبد يجب عندهما العبد الأقل قيمة، وهكذا قيل، وهذا كله عندهما (وعنده يجب مهر المثل) في كل من هذه المسائل لأنه هو الموجب الأصلي في النكاح، والعدول عنه إلى المسمى إنما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد، ولكن في صورة الألف الحالة والألفين النسبته إن كان مهر المثل ألفين أو أكثر فالخيار لها، وإن كان أقل من ألف فالخيار للزوج يعطيها أيها شاء.

(وفي الكفارة يجب أحد الأشياء عندنا خلافاً للبعض) يعني أن في كل

أختلف العلماء في الواجب في كفارة اليمين: قال عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين: الواجب واحد منها غير عين والمأمور بخير في تعيين واحد منها ويتعين ذلك باختياره فعلاً لا قولاً. ثم اختلفوا في كيفيته: فقال بعضهم: إنه واجب عند الله تعالى عيناً وإن كان مجهولاً في حق العباد والله تعالى عالم بأن من عليه يختار ما هو الواجب عنده. وقال بعضهم: إنه للحال غير واجب عند الله تعالى وإنما يصير واجباً عند اختيار العبد فعلاً، كأن الوجوب عليه معلق بشرط الاختيار. وقالت المعتزلة: الكل واجب على طريق البدل، على معنى: أنه لا يجب تحصيل الكل، ولا يجوز تعطيل الكل، وإذا أتى بواحد من الجملة يجوز له ترك الباقي. أحتجوا بأن الواجب لا يخلو إما أن يكون واحداً منها عيناً وهو منتفٍ إجماعاً، أو واحداً غير عين، وغير المعين مجهول ممتنع الوقوع فلا يصح التكليف به، أو الكل على سبيل الجمع وهو خلاف ظاهر الكتاب والإجماع، أو الكل على سبيل البدل وهو المرام.

ولنا: ظاهر الآية، فإنَّ أوَّ لأحد الشيئين أو الأشياء، والقول بوجوب الكل أو بوجوب المعين خلاف مقتضاه فتعين ما قلناه. وما ذكره منقوض بإيجاب تحرير رقبة، فإن الواجب واحد من الرقاب لا بعينه، وهذا لأنَّ جهالة الواجب لا تمنع من تحصيل مقصوده لإمكان طريق الوصول إليه بآختيار فعلاً واحداً عيناً. ألا ترى أنه إذا باع قفيزاً من صبرة فالبيع قفيز لا بعينه ويتعين باختيار المشتري، فقد صار ما ليس معيناً في نفسه معيناً بآختياره. وكذا إذا أعتق عبداً من عبيده.

فالحاصل: أنَّ الواجب أحد الأشياء الثلاثة، مع إباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد، حتى لو فعل الكلَّ جاز، ولكن الواجب صار مؤدى بأحد الأنواع بخلاف كلمة أو في آية قطع الطريق، فإنه لو فعل الكل في جنابة معينة لا يجوز، وكذا في كفارة الحلق ﴿ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾، وفي جزاء الصيد ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم﴾ هدياً بالغ الكعبة، أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً الواجب واحد منها ويتعين

بأختياره فعلاً لا قولاً. (وفي قوله تعالى: ﴿أَنْ يَاقْتُلُوا أَوْ يَصْلُبُوا أَوْ تَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ للتخيير عند مالك رحمه الله) والحسن وإبراهيم النخعي فأوجبوا التخيير في كل نوع من أنواع قطع الطريق متشبهين بظاهر أو فإنه للتخيير في الأصل. ولكننا نقول: في أول الآية دليل على أنَّ المذكور جزاء المحاربة لأنَّ الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ أي يحاربون أولياء الله على حذف المضاف فإنَّ أحدًا لا يحارب الله ولأنَّ المسافر في الفيافي في أمان الله وحفظه متوكِّلاً عليه، فالمتعرض له كأنَّه يحارب الله، والمحاربة معلومة بأنواعها عادة بتخويف، أو أخذ مال أو قتل، أو قتل وأخذ مال، وهذه الأنواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور أجزية متفاوتة في صفة التشديد والتغليظ، فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الأجزية على أنواع الجناية نصاً. وقد عرفت أنَّ الجملة إذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان أنواع الجزاء مقابلة بأنواع الجناية على حسب أحوال الجناية وتفاوت الأجزية، إذ يستحيل أن يعاقب بأخف الأنواع عند غلظ الجناية،

كفارة ردَّ فيها بين الأشياء بكلمة أو كما في كفارة اليمين من قوله تعالى ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ وكما في كفارة حلق الرأس من عذر من قوله تعالى ﴿فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نَسْكَ﴾ وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى ﴿فَجَزَاءُ مَثَلِ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ يُحْكَمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بِالْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةُ طَعَامِ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ يجب عندنا أحد الأشياء على سبيل الإباحة، فلو أدى الكل لا يقع عن الكفارة إلا واحد؛ والباقي تبرع، وإن عطل الكل يعاقب على واحد منها، بخلاف البعض، وهم العراقيون والمعتزلة، فإنَّ الكل واجب عندهم على سبيل البدل، فإنَّ فعل أحدها سقط وجوب باقيها، وإنَّ أدى الكل يقع الكل واجباً، وإنَّ عطل الكل يعاقب على الجميع، قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر، ثم بعد الفراغ عن حقيقة كلمة - أو - شرع في مجازها فقال:

(وفي قوله تعالى: ﴿أَنْ يَاقْتُلُوا أَوْ يَصْلُبُوا﴾ للتخيير عند مالك رحمه الله

وبأغلظها عند خفتها، والأحوال أربعة، والأجزية كذلك، وقد نزلت الآية في قوم هلال بن عويمر وهو أبو بردة الأسلمي وكان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد، وقد مر به قوم يريدون رسول الله فقطعوا عليهم، وقيل في العرنيين، فأوحى إليه: أن من جمع بين القتل وأخذ المال قتل وصلب، ومن أفرد القتل قتل، ومن أفرد أخذ المال قطعت يده لأخذ المال: ورجله لإخافة السبيل، ومن أفرد الإخافة نفي من الأرض، وقيل: هذا حكم كل قاطع طريق كافراً كان أو مسلماً. ومعنى الآية: أن يقتلوا من غير صلب إن أفردوا القتل، أو يصلبوا مع القتل إن جمعوا بين القتل والأخذ، فيصلب حياً ويطن حتى يموت في ظاهر الرواية. وعن الكرخي والطحاوي: يقتل ثم يصلب تفضيلاً عن المثلة، أو تقطع أيديهم، وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال، أو ينفوا من الأرض إذا لم يزيّدوا على الإخافة، كذا في الكشف وغيره، ولم يوجد اختلاف الجنابة في جزاء قتل الصيد وكفارة اليمين لأن قتل الصيد واحد وكذا الحلق، وكذا اليمين مع الخبث، فبقيت كلمة أو على وضعها موجبة للتخير، أما في قطع الطريق فأوجب التفصيل والتقسيم في أنواع الجزاء على حسب أحوال الجنابة، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا أخذ المال وقتل فللإمام الخيار إن شاء قطع يده ورجله ثم

وعندنا بمعنى بل) تمام الآية ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ فإن الله تعالى قد نقل للمحاربين ولساعي الفساد أعني قطاع الطريق أربعة أجزية: من القتل، والصلب، وقطع الأيدي والأرجل من خلاف، والنفي من الأرض؛ بطريق التردد بكلمة أو، فمالك رحمه الله يقول: إنها على حالها فيتخير الإمام بينها، وعندنا بمعنى بل للإضراب عن كلام والشروع في آخر لأن جنيات قطاع الطريق كانت على أربعة أنواع، أعني أخذ المال فقط، والقتل وأخذ المال جميعاً، والتخويف فقط من غير قتل وأخذ مال، فقابل هذه الجنيات الأربع الاجزية الأربع ولكن لم يذكر الجنيات في النص اعتماداً على

قتله أو صلبه، وإن شاء قتله من غير قطع، وإن شاء صلبه؛ لأنّ الجناية متعددة صورة لكونها أخذاً وقتلاً، متحدة معنى لأنّ الكل قطع الطريق فيميل إلى أيهما شاء.

(و) قيل: أو (عندنا بمعنى بل)، كقوله تعالى: ﴿أو أشدّ قسوة﴾ قيل معناه: بل أشدّ قسوة، وقوله:

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها أو أنت في العين أملح

(أي: بل يصلبوا إذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال، بل تقطع أيديهم إذا أخذوا المال فقط، بل ينفوا من الأرض إذا خوفوا الطريق، وقالوا:

فهم العاقلين، وذلك لأنّ الجزاء إنما يكون على حسب الجناية؛ فغلظها بغلظه وخففتها بخفته، ولا يليق من الحكيم المطلق أن يجازي أغلظ الجناية بأخفها أو بالعكس، فكان تقدير عبارة القرآن (أن يقتلوا إذا قتلوا فقط، بل يصلبوا إذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال، بل تقطع أيديهم وأرجلهم إذا أخذوا المال فقط، بل ينفوا من الأرض إذا خوفوا الطريق) وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عليه السلام «أنه وادع أبا بردة أن لا يعينه ولا يعين عليه، فجاءه أناس يريدون الإسلام فقطع أصحاب أبي بردة عليهم الطريق، فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم؛ أن من قتل وأخذ المال صلب، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف، ومن أفرد الإخافة نفى من الأرض»، ولكن حمل أبو حنيفة قوله: من قتل وأخذ المال صلب؛ على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا اختصاص هذه الحالة بالصلب؛ بحيث لا يجوز فيها غيره، بل أثبت للإمام الخيار، فالأربعة إن شاء قطع ثم قتل، أو صلب، وإن شاء قتل أو صلب من غير قطع لأنّ الجناية تحتل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا الجهتين فيه، والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الأرض بأن يجبسوا حتى يتوبوا.

إذا قال لعبده ودابته : هذا حر أو هذا أنه باطل ؛ لأنه آسم لأحدهما غير عين ، وذلك غير محل للعتق) ، وهذا لأن أحدهما يقع على كل واحد منهما على سبيل البدل ، وأحد المعنيين ليس بمحل للعتق لأن الدابة ليس بمحل للعتق ؛ لأنها ليست بمحل للرق ؛ لأنه عجز حكمي شرع جزاء على الكفر ، والدابة لا تتصف بالكفر ، فلا تتصف بالرق ، فلا تتصف بالعتق ، فلا يكون غير المعين منها محلاً للعتق ، فلا يكون محلاً للإيجاب صورة ، فيلغو كلامه كما لو قال : أحدهما حر . (وعنده : هو كذلك لكن على احتمال التعيين ، حتى لزمه التعيين في مسألة العبدین والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار ، فجعل ما وضع لحقيقته مجازاً عما يحتمله وإن استحال حقيقته ، وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم)

ثم شرع في مثال آخر لمجازها على مذهب أبي حنيفة رحمه الله خاصة فقال : (وقالا : إذا قال لعبده ودابته هذا حر أو هذا إنه باطل لأنه اسم لأحدهما غير عين ، وذلك غير محل للعتق) لأن حقيقة كلمة أو - أن يردّد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحاً لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذلك أحدهما ، وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام ، وقيل إن هذا إذا لم ينو ، وإن نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط ، (وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين) يعني قال أبو حنيفة أن الأمر كذلك في الحقيقة ونفس الأمر على ما قلتم ؛ لكنه على سبيل المجاز يحتمل التعيين (حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبدین) بأن يردد بين العبدین ويقول هذا حر أو هذا ، فيجبره القاضي على التعيين ، فلو لم يكن يحتمل التعيين لما أجبره عليه (والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار) لأن كلام العاقل البالغ يصحح حسب الإمكان بالحقيقة أو المجاز (فجعل ما وضع لحقيقته مجازاً عما يحتمله وإن استحال حقيقته) فجرى على أصله المذكور في قوله للأكبر سنأ منه هذا ابني بجعله مجازاً عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة (وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) فهما جريا أيضاً على أصلهما في ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثم ذكر مجازاً آخر لها فقال :

أي: أبو حنيفة رحمه الله يقول: نعم هذا الإيجاب تناول أحدهما غير عين ولكن على احتمال التعين، حتى لو كانا عبيدين تناول أحدهما على احتمال التعين ببيانه أو بعدم المزاحمة بموت أحدهما، وعند التعين يتعين هذا المعين مراداً من الأصل لا أن يقع على صاحبه، ثم لم ينتقل عنه إليه فعلم أنه يتقرر العتق المبهم على المتعين فيجعل العبد المعين مراداً من الأصل في مسئلتنا مجازاً ويصح الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز، حتى لا يبطل الكلام، فجعل المجاز خلفاً عن الحقيقة في التكلم وإن استحالت حقيقته؛ لأن الكلام في نفسه صحيح وله مجاز متعين بطريقه وهو ذكر الكل وإرادة البعض فيتعين هو كما فعل في الأكبر سناً منه. وهما: جعلاً المجاز خلفاً عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الإيجاب المبهم هنا للحكم الأصلي فيبطل كما في الأكبر سناً منه، ولهذا قلنا: هذا حر، أو هذا وهذا، فإنه يعتق الثالث ويخبر في الأولين؛ لأن صدر الكلام يتناول أحدهما عملاً بكلمة أو، والواو توجب الشركة فيما سيق له الكلام، والكلام سيق لإثبات حرية أحدهما لا لإثبات رقية أحدهما؛ لأن ذلك ثابت قبل كلامه بالعدم الأصلي فيصير عطفاً على المعتق من الأولين كقوله: أحكما حر وهذا، وقال الفراء: يخبر إن شاء أوقع العتق على الأول، وإن شاء على الثاني والثالث، فجعل كأنه قال: هذا حر أو هذا إن قلنا العطف للاشتراك في الخبر لا لإثبات حرية، وخبر الأول لا يصلح خبراً له حينئذ؛ لأن الخبر المذكور في كلامه حر وهو لا يصلح خبراً لهذان بل خبره حران.

(وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينه وذلك إذا كانت في موضع النفي أو في موضع الإباحة كقوله: والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً، حتى إذا

(وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها) يعني كما أن الواو تدل على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما، فكذلك أو فتكون بمعنى الواو، لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول، وأو تدل على انفراد كل منهما.

كلم أحدهما يحنث، ولو كلمهما لم يحنث إلا مرةً، ولو حلف: لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً، فله أن يكلمهما).

اعلم أن كلمة أو تستعار للعموم بدلالة تقترن به، فيصير شبيهاً بواو العطف من حيث إنهما منفيان، وليس بعين الواو من حيث إن كل واحد منهما منفي، ولو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفياً على الانفراد، بل على

عن الآخر فلا تكون عينها (وذلك) أي كونها مستعارة بمعنى الواو (إذا كانت في موضع النفي أو موضع الإباحة) لأنها قرينتان لهذا المجاز ولا يصار إليه إلا بقرينة (كقوله والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً حتى إذا كلم أحدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة) مثال لوقوعها في موضع النفي، والظاهر أن قوله - حتى إذا كلم - تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله - ولو كلمهما - تفريع لعدم كونها عين الواو، يعني إذا كانت بمعنى الواو فيعم الحنث بتكلم أحدهما أيها كان، إذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث إلا بتكلم أحدهما؛ فإذا تكلم بأحدهما ارتفع اليمين وحنث به، ثم بتكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث، وإذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما جميعاً لم يحنث إلا مرة؛ ولم يجب عليه إلا كفارة يمين واحدة إذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم يوجد إلا مرة واحدة، ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة، وقيل التفريع على العكس؛ يعني أن قوله - حتى إذا كلم أحدهما يحنث - تفريع على عدم كونها عين الواو لأنها لو كانت عين الواو لم يحنث إلا بتكلم المجموع من حيث المجموع؛ فيتوقف الحنث على أن يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم أحدهما، فإذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم أيها كان، وإن قوله - ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة - تفريع على كونها بمعنى الواو إذ لو تكلم في هذا المقام بالواو لم يحنث إلا مرة، ولم تجب إلا كفارة واحدة، وإن كلمهما جميعاً فكذا ذلك أو.

(ولو حلف لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً فله أن يكلمهما) مثال لوقوعها في موضع الإباحة لأن الاستثناء من الحظر إباحة وإطلاق، والتفريع في قوله - فله

الاجتماع كالواو، فمن الدليل على ذلك إذا استعمل في النفي، قال الله تعالى: ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ معناه: ولا كفوراً فأثماً أطاع يكون مرتكباً للنهي. ولو قال: وكفوراً لا يكون مرتكباً للنهي بطاعة أحدهما ما لم يطعهما، وقيل: الأثم: عُتْبَة، والكفور: الوليد؛ لأنَّ عتْبَة كان ركاباً للمآثم، وكان الوليد غالباً في الكفر، ولو قال: والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً يحنث إذا كلم أحدهما بخلاف ما لو قال: فلاناً وفلاناً فإنه لا يحنث ما لم يكلمهما؛ لأنَّ الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد، بخلاف أو، ولو كلمهما لم يحنث، إلّا مرة؛ لأنَّ اليمين واحدة فلا يحنث إلّا مرة ولا خيار له في ذلك، إي: في تعيين أحدهما؛ لأنَّ الكل صار منفياً، ولو بقي أو على حقيقته لوجب التخيير، لأنَّه يكون أحدهما منفياً فيكون له ولاية تعيين أحدهما، كما لو كان في الإثبات بأن قال: هذا حر وهذا، ولو قال: لا أقرب فلانة أو فلانة، يصير مولياً منهما حتى لو مضت المدة بانتا جميعاً، ولو بقي على حقيقته لبانت إحداها؛ لأنَّه يكون مولياً عن إحداها. وإنما كان النفي دليلاً على العموم؛ لأنَّ أو لمّا تناول أحد المذكورين كان كالنكرة وهي في النفي تعم، إلّا أنَّهُ أوجب عموم الأفراد؛ لأنَّ أصله أن يتناول أحدهما، ومن الدليل أيضاً استعماله في موضع الإباحة فيصير عاماً؛ لأنَّ الإباحة دليل العموم لأنها إطلاق ورفع للقيد، وعند ارتفاعه تثبت الإباحة بطريق العموم، ألا ترى أنَّهُ لو أذن لعبده في نوع يصير مأذوناً في الأنواع، لأنَّ الإذن رفع القيد قال الله تعالى: ﴿ولا يبدن زينتهن إلّا لبعولتهن﴾ الآية والمراد به العموم؛ لأنَّه موضع الإباحة. ويقال: جالس الفقهاء أو المحدثين أي: أحدهما أو كليهما أن شئت، وفرق ما بين التخيير والإباحة أنَّ له الجمع بينهما في الإباحة وليس له ذلك في التخيير، وإنما يعرف الإباحة من التخيير بحال تدل على ذلك، وعلى هذا قلنا: إذا قال: لا أكلم أحداً إلّا فلاناً أو فلاناً، له أن يكلمهما من غير حنث؛ لأنَّه موضع الأباحة؛ لأنَّ الاستثناء من اخطر إباحة فصار عاماً بهذه الدلالة. ولو قال: لا أقربك إلّا فلانة أو فلانة لا يكون مولياً منهما، حتى لا يحنث إن قربهما، ولا يقع الفرقه بينه وبينها بمضي المدة قبل القربان. وقالوا فيمن قال: قد

بريء فلان من كل حق لي قبله إلا دراهم أو دنانير له أن يدّعي المالين لأنه استثنى من الخطر لأنه بهذا الإبراء حرم على نفسه الدعوى والخصومة فيكون الاستثناء منه استثناء من الخطر معنى فيكون إباحة فيكون عاماً، وقال محمد: بكل قليل أو كثير على معنى الإباحة أي: بكل شيء منه قليلاً كان أو كثيراً، وكذلك داخل فيها أو خارج أي: داخلاً كان أو خارجاً، فيدخل الكل لأنه موضع الإباحة؛ لأن قبل البيع يحرم التصرف فيه ويحل به ويجوز الواو فيهما، وقال بعضهم: لا يجوز أو، بل ينبغي أن يكون بالواو؛ لأنه لو ذكر أو يكون الثابت أحدهما إما القليل، أو الكثير، وإما الخارج أو الداخل، ولكننا نقول: هو موضع الإباحة، فصار أو بمعنى الواو كذلك أو إذا دخل في الفعل أفضى إلى الشك نحو قوله: فعلت كذا أو كذا، وإن دخل في الابتداء أوجب التخيير كقوله: والله لأدخلن هذه الدار اليوم أو لأدخلن هذه، فأَيّ الدارين دخل برّ في يمينه لأن أو ذكر في موضع الإثبات فيقتضي التخيير في شرط البر، وإن لم يدخل واحدة منهما في اليوم حث لفوات شرط البر وهو دخول إحداها، ولو قال: والله لا أدخل هذه الدار، أو لا أدخل هذه الدار، فأَيّ الدارين دخل حث في يمينه؛ لأنه ذكره في موضع النفي فكان بمعنى ولا، ولو عطف بالواو وأعاد حرف النفي لكان الجواب: ما قلنا كذا هنا، وقول فخر الإسلام: إن له الخيار بعد هذه المسئلة مشكّل لو صرفناه إلى المستلين؛ لأن الخيار ثابت في المسئلة الأولى بأن

أن يكلمهما - تفريع على كونها بمعنى الواو، وإذا لو تكلم ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في أو، ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم إلا من واحد، فإذا كلم أحدهما انحلت اليمين، ثم إذا تكلم بالآخر تجب الكفارة، ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو، وقيل تظهر ثمرته في قوله جالس الفقهاء أو المحدثين، فإنه إن تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما، وإن تكلم بأو تباح له مجالستهما، فأو تفيد إباحة الجمع، والواو توجهه، وهذا مما لا يعرف، والفرق بين الإباحة والتخيير على طريق العربية والأصوليين مشهور، ثم ذكر مجازاً آخر لأو فقال:

تعين للبر دخول إحداهما فعلاً لا قولاً على ما قررنا لا في المسئلة الثانية؛ لأنه في موضع النفي وقد ذكرنا قبل هذا بعشرين سطراً أنه لا خيار له في ذلك وصرفه إلى المسئلة الأولى فحسب على ما زعم البعض ينبو عنه اللفظ، (وتستعار لمعنى حتى أو إلّا أن، إذا فسد العطف لاختلاف الكلام، ويحتمل ضرب الغاية كقوله تعالى: ﴿ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم﴾ أي: حتى يتوب عليهم أو إلّا أن قال الفراء إنّ أو هنا بمعنى حتى. وقال ابن عيسى: بمعنى إلّا أن؛ لأنه لا يحسن أن تعطف على شيء، أو على ليس؛ لأنه يصير عطف الفعل على الاسم، أو المضارع على الماضي، فسقطت حقيقته وأستعير لما يحتمله وهو الغاية؛ لأنّ أو لما كان لأحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهياً بتعيين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية، والكلام يحتمله، لأنّ نفي الأمر يحتمل

(وتستعار لمعنى حتى أو إلّا أن؛ إذا فسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية) يعني الأصل في أو أن تكون للعطف، فإذا لم يستقم العطف بأن يختلف الكلامان اسماً وفعلاً، أو ماضياً ومضارعاً، أو مثبتاً ومنفياً، أو شيئاً آخر يشوش العطف ويمنعه، ويكون أول الكلام ممتداً بحيث تضرب له غاية فيما بعدها، فحينئذ تستعار كلمة أو بمعنى - حتى - أو - إلّا أن -، فعدم استقامة العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروج - أو - عن معناها، ولكن كون السابق ممتداً بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى أو إلّا أن؛ لأن حتى للغاية ينتهي بها المغيا كما أن أحد الشئيين في أو ينتهي بوجود الآخر، وإلا أن استثناء في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام، كما أن حكم المعطوف بأو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود أحدهما فقط فيتحقق بين أو وبين كلّ من حتى وإلا أن مناسبة يجوز استعارتها لهما، لكن الفرق بين حتى وإلا أن: أن حتى تمجيء بمعنى العطف أيضاً دون إلّا أن، وأن كون الثاني جزء من الأول عنده شرط في حتى دون إلّا أن، وسيجيء تحقيقه في بحث حتى (كقوله تعالى ﴿ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم﴾ فإن قوله - أو يتوب - لا

الامتداد فجعل ﴿أو يتوب عليهم﴾ في معنى الغاية كقولك: لا أفارقك أو تقضيني حقي، أي: حتى تقضيني حقي، أو إلّا أن تقضيني حقي، فمعنى الآية على هذا: ليس لك من أمرهم شيء إلّا أن يتوب عليهم فتفرّح بحالهم، أو يعذبهم فتتشفى منهم. ولقائل أن يقول: العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها، ولم يتعذر؛ لأنك تقدر أن تعطف قوله: ﴿أو يتوب عليهم﴾ على ما قبله أي: ﴿يكتبهم﴾ ويجعل قوله: ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ اعتراضاً، والمعنى: إنّ الله تعالى مالك أمرهم، فإما أن يهلكهم، أو يهزمهم، أو يتوب عليهم، إن أسلموا، أو يعذبهم إن أصرّوا على الكفر، وليس لك من أمرهم شيء، إنّما أنت عبد مبعوث لإنذارهم، أو تنصب يتوب بإضمار أن، ويجعل ﴿أن يتوب﴾ في حكم اسمٍ معطوف بأو على الأمر، أي: ليس لك من أمرهم شيء أو من التوبة

يصلح أن يكون معطوفاً على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم، ولا على قوله الأمر أو شيء وهو ظاهر، ولكنه يصلح قوله ليس لك أن يمتد إلى غاية التوبة أو التعذيب، فيكون أو بمعنى حتى أو إلّا أن، فيكون المعنى: ليس لك من أمر الكفار شيء في دعاء الشر أو طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم، فإنه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة أو يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر، وروي «أن النبي عليه السلام استأذن الله أن يدعو عليهم فنزلت» وقيل: إنه لما شج وجهه عليه السلام يوم أحد سأله أصحابه أن يدعو عليهم فقال عليه السلام «ما بعثني الله لعاناً ولكن بعثني داعياً، اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون» فنزلت، ونهى الله عن الدعاء عليهم أو سؤال الهداية لهم، وهذا ما جرى عليه الأصوليون، وقد ذكر صاحب الكشاف أن قوله أو يتوب عليهم معطوف على قوله ﴿ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكتبهم﴾ وقوله ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ جملة معترضة بينهما، والمعنى: إنّ الله مالك أمرهم، فإما أن يهلكهم، أو يهزمهم، أو يتوب عليهم إن أسلموا، أو يعذبهم إن أصرّوا على الكفر، وليس لك من أمرهم شيء إنّما أنت عبد مبعوث لإنذارهم، فنظر الأصوليون إنّما هو في مجرد

عليهم أو من تعذيبهم، وعلى هذا قال محمد في الجامع : لو قال: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار الأخرى أن معناه: حتى أدخل هذه؛ لأنه لا ازدواج بين النفي والإثبات، فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازاً، لأن الغاية صالحة؛ لأن أول الكلام حظر يحتمل الامتداد، فيليق به ذكر الغاية، فإن دخل الأولى أولاً حنث، وإن دخل الثانية أولاً بر في يمينه، حتى إذا دخل الأولى بعد ذلك لا يحنث؛ لأن الدخول في الأخرى غاية ليمينه، فإذا دخلها أنهت اليمين، فأما إذا لم يدخلها حتى دخل الأولى حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين.

(وحتى: للغاية كإلى).

اعلم أن حتى للغاية في أصل الوضع وهو المعنى الخاص الذي وضعت له ولا يسقط ذلك عنها إلا مجازاً، كما إذا استعير للعطف المحض بأن قال: إن لم آتاك حتى أتغدى عندك فإنه يطل معنى الغاية، ثم كما سيجيء إن شاء الله تعالى. والغاية ما ينهى إليه الشيء، أي يمتد إليه ويقتصر عليه، فأصلها: كمال معنى الغاية وخلوصها لذلك فيها كإلى، قال الله تعالى: ﴿حتى مطلع الفجر﴾ وإن أفرقا باعتبار أن مجرور حتى يجب أن يكون آخر جزء من الشيء أو ما يلاقي آخر جزء منه نحو قولك: أكلت السمكة حتى رأسها، ونمت البارحة حتى الصباح، ولا تقول حتى نصفها أو ثلثها، كما تقول إلى نصفها وإلى ثلثها، لأن ذا

قوله ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ حتى منعوا العطف عليه، ولم يلتفتوا إلى ما سبق فكلا الأمرين صحيح كما ترى.

(وحتى للغاية كإلى) يعني أن - حتى - وإن عدت ههنا في حروف العطف لكن الأصل فيها معنى الغاية كإلى؛ بأن يكون ما بعدها جزءاً لما قبلها كما في: أكلت السمكة حتى رأسها، أو غير جزء كما في قوله تعالى ﴿هي حتى مطلع الفجر﴾ وأما عند الإطلاق وعدم القرينة فالأكثر على أن ما بعدها داخل فيما

ليس بمشروط في مجرور إلى، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ فالمرافق ليست بآخر جزء من الأيدي، ولا بملاقية للجزء الآخر وأن يدخل ما بعد حتى فيما قبلها فالرأس قد أكل والصبح قد نيم، بخلاف إلى؛ فإنه لا يشترط في مجرورها ذلك، فيجوز أن تقول: أكلت السمكة إلى رأسها ويكون الرأس غير مأكول. وذهب بعضهم إلى أنه يجوز أن يقال: أكلت السمكة حتى رأسها على أن الأكل قد أنقطع عند الرأس. وقول فخر الإسلام وتقول: أكلت السمكة حتى رأسها أي: إلى رأسها، فإنه بقي أي: بقي الرأس غير مأكول محمول على قول هؤلاء أو على أنه استعمل حتى بمعنى إلى حيث فسر حتى بإلى والله أعلم.

(وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية كقولهم: استنت الفصل حتى القرعى).

اعلم أن حتى تستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب، فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية نعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية تقول: جاءني القوم حتى زيد، ورأيت القوم حتى زيداً، فزيد إما أفضلهم، وإما أردلهم، فيصلح غاية أي: جاء القوم حتى أفضلهم فإنه جاء أيضاً مع أنه لا يتوقع مجيئه لكونه أفضلهم، أو حتى أردلهم فإنه جاء أيضاً مع أنه لا يتوقع مجيئه لكونه أردلهم، ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة، وهذا لأن زيداً لما كان داخلياً في المجيء كان فيه معنى العطف إذ لو كانت لكمال معنى الغاية لم يكن

قبلها، وسيأتي تفصيل إلى في موضعها (وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية) بمناسبة أن المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم؛ كما أن الغاية تعقب المغيا (كقولهم استنت الفصل حتى القرعى) الفصل جمع فصيل وهو ولد الناقة، والاستئنان أن يرفع يديه ويطحهما معاً في حالة العدو، والقرعى جمع قريع؛ وهو الفصيل الذي له بشر أبيض للداء؛ فهو معطوف على الفصل مع قيام معنى الغاية؛ لأنه كان أردل من الفصل لا يتوقع الاستئنان منها، وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي أن يتكلم بين يديه لعلوقه، وهذا كله في الأسماء.

زيداً داخلاً في المجيء؛ لأنَّ حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها، ومن حيث إن مجيء القوم ينتهي بمجيئه فيه معنى الغاية ونظير الأزدل قولهم: استنت الفصل حتى القرعى، هذا مثلٌ يضرب لمن يتكلم مع مَنْ لا ينبغي له أن يتكلم بين يديه لجلالة قدره وعظمة شأنه، والقرعى: جمع قريع، كالجرحي جمع جريح. وهو الذي به قرع وهو داء. والاستنان العدو من المرح.

ونظير الأفضل: مات الناس حتى الأنبياء، وعلى هذا أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب فهو للعطف، أي: أكلت رأسها أيضاً، وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف إذ استعمل لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك، فإن كان خبر المبتدأ وهو ما دخل عليه حتى مذكوراً فهو خبره، كقولك: ضربت القوم حتى زيد غضبان، فهذه جملة مبتدأة هي غاية: وإلا فيجب إثباته من جنس ما قبله كقولك: أكلت السمكة حتى رأسها، فالخبر هنا غير مذكور فيجب إثباته من جنس ما تقدم على احتمال أن يكون هو الأكل أو غيره، ولكنه إخبار بأن رأسها مأكول أيضاً، أي حتى رأسها مأكول أو مأكول غيري.

(ومواضعها في الأفعال أن تجعل غاية بمعنى إلى، أو غاية هي جملة مبتدأة وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء)

(ومواضعها في الأفعال) أي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الأفعال (أن تجعل غاية بمعنى إلى أو غاية هي جملة مبتدأة) فالأول كقوله: سرت حتى أدخلها؛ فإن حتى مع ما بعدها متعلق بقوله - سرت - فيكون من أجزاء أول الكلام كما لو دخل إلى كان كذلك، والثاني كقوله: خرجت النساء حتى خرجت هند، فإن هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها وليس لها محل من الإعراب كما كان للأول (وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) كالسير يحتمل الامتداد إلى مدة مديدة، والدخول يصلح للانتهاء إليه، وهكذا خروج النساء جملة يصلح أن يمتد إلى خروج هند لأنها تكون أعلى منهن أو خادمة لهن: وهو يصلح للانتهاء إليه، فإن وجد الشرطان معاً تكون

أي : على انتهاء الصدر . (فإن لم يستقم للمجازاة بمعنى لام كي) وعدم الاستقامة إما بعد مهما بأن لا يحتمل الصدر الامتداد ولا يصلح الآخر دليلاً على الانتهاء ، أو بعدم أحدهما . وإنما يحمل على المجازاة إذا صلح الصدر سبباً لما بعده وصلح الآخر جزاء له ، ولم يصلح غاية . وهذا نظير قسم العطف من الأسماء فإن حتى للغاية في الأسماء فإن تعذرت الغاية جعل مستعاراً للعطف مع قيام معنى الغاية فكذا هنا إذا تعذر اعتبار معنى الغاية المحضة يصار إلى المجازاة مع قيام معنى الغاية لأن السبب ينتهي بجزائه كالغيا ينتهي بالغاية . والدليل على ما ذكرنا قوله تعالى : ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ أي : عن يد مواتية غير ممتنعة أو حتى يعطوها عن يد إلى يد نقداً غير نسيئة لا مبعوثاً على يد ، ولكن عن يد المعطى . إلى يد الآخذ ، هذا إذا أريد يد المعطى ، وإن أريد يد الآخذ فمعناه : حتى يعطوها عن إنعام عليهم لأن قبول الجزية منهم إنعام عليهم حيث ترك أرواحهم لهم . ﴿ وهم صاغرون ﴾ أي يؤخذ منهم على الصغار والذل ، وهو : أن يأتي بها بنفسه ماشياً ويسلمها قائماً والمتسلم جالس ، وأن يتلثل تلتلة ويؤخذ بتلبينه ويقال له أد الجزية يا ذمي ويزج في قفاه .

﴿ وحتى تغتسلوا ، وحتى تستأنسوا ﴾ أي : تستأذنوا ، فحتى في هذه الآي للغاية ؛ لأن الصدر يحتمل الامتداد إذ القتال مما يمتد ، يقال : قاتلته شهراً ، وفي غيره صدر الكلام نفى فيكون ممتداً ، والآخر يصلح دليلاً على الانتهاء فإن إعطاء الجزية أحد ما ينتهي به القتال ؛ لأن المبيح للقتل كفر المحارب لا نفس الكفر ، حتى لا يقتل النساء والرهبان ، وقبول الجزية آية ترك الحراب فكان دليلاً على انتهاء القتال ، وكذا الاغتسال والاستئذان ينهيان المنع عن الدخول في مكان الصلاة وفي بيوت الغير ؛ لأن المنع في الأول للنجاسة والاغتسال يزيلها ، وفي الثاني لحق

حتى للغاية في الفعل (فإن لم تستقم فللمجازاة بمعنى لام كي) أي فإن عدم الشرطان جميعاً أو أحدهما فتكون حينئذ بمعنى لام كي لأجل السببية ؛ فيكون الأول سبباً والثاني مسبباً للمناسبة بين الغاية والمجازاة ؛ لأن الفعل ينتهي بوجود

الغير فيسقط بإذنه، وفي قوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾ للمجازاة بمعنى لام كي أي: كي لا تكون فتنة، فالصدر وهو القتال وإن كان يقبل الامتداد ولكن الآخر لا يصلح دليلاً على الانتهاء لأن الفتنة هي الشرك، فعدم الفتنة يكون مطلوباً فلا يكون منهياً للقتال، بل يكون داعياً إليه، فحمل على المجازاة بمعنى لام كي لأن الصدر وهو القتال يصلح سبباً لأن لا تكون فتنة ويكون الدين لله. والآخر وهو قوله تعالى: ﴿حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ يصلح جزاء. وقوله تعالى: ﴿وزلزلوا حتى يقول الرسول﴾ بالنصب يحتمل أن يكون بمعنى الغاية يعني: حركوا بأنواع البلايا والشدائد إلى أن يقول الرسول أي: إلى الغاية التي يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله؟ أي: بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك، فعلى هذا لا يكون فعلهم وهو التزلزل سبباً لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالة الرسول على ما هو موضوع الغايات أنها أعلام لانتهاء المغيا من غير أثر للغاية في المغيا إذ هي حدٌ ينتهي إليه المحدود والمغيا، ولا يضاف إليه وجوداً أو وجوباً، ويحتمل أن يكون بمعنى لام كي أي وزلزلوا لكي يقول الرسول، فعلى هذا يكون فعلهم سبباً لمقالة الرسول، ومقالة الرسول تصلح جزاء لفعلهم، وهذا لا يوجب انتهاء فعلهم بمقالة الرسول، وقرئ: حتى يقول بالرفع على أنه في معنى الحال كقولك: شربت الإبل حتى يجيء البعير يجر بطنه، إلا أنها حال ماضية محكية كذا في الكشف. وذكر في عين المعاني: حتى يقول بالرفع نافع، وحتى حرف ابتداء قال: وحتى الجياد ما يقدن بارسان.

وأعلم أن حتى الابتدائية يجوز أن تكون الجملة بعدها اسمية وفعلية نحو: خرجت النساء حتى هند خارجة، وحتى خرجت هند، فعلى هذا لا يكون فعلهم سبباً له ويكون متناهيًا به. (فإن تعذر هذا جعل مستعاراً للعطف المحض

الجزء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية) (فإن تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية) أي إن تعذرت السببية أيضاً تكون حينئذ للعطف

وبطل معنى الغاية). أي إن تعذر أن يجعل بمعنى لام كي جعل مستعاراً للعطف المحض وليس لهذه الاستعارة ذكر في كتاب الله تعالى. (وعلى هذا مسائل الزيادات، كأن لم أضربك حتى تصيح، إن لم آتك حتى تغدني، إن لم آتك حتى أتغدى عندك).

اعلم بأن محمداً قال في الزيادات: في رجل قال لرجل عبده حر إن لم أضربك حتى تصيح، أو حتى تشتكي يدي، أو حتى يشفع فلان، أو حتى يدخل الليل، ثم ترك ضربه قبل هذه الأشياء أنه يحث؛ لأن الضرب بطريق التكرار لما

المحض مجازاً ولا يزاعى حينئذ معنى الغاية أصلاً، وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب، ثم ذكر أمثلة كل من الثلاثة من الفقه فقال:

(وعلى هذا مسائل الزيادات) أي على هذه القواعد الثلاثة الأمثلة المذكورة في الزيادات (كأن لم أضربك حتى تصيح فعبدني حر) هذا مثال للغاية التي بمعنى إلى فإن ضرب المخاطب أمر يصلح أن يكون ممتداً إلى الصياح؛ والصياح يصلح انتهاء له لهيجان الرحمة أو لحدوث الخوف من أحد، فإن ترك الضرب قبل الصياح أو لم يضرب أصلاً يحث (وإن لم آتك حتى تغدني فعبدني حر) هذا مثال للمجازاة لأن الإتيان وإن صلح للامتداد بحدوث الأمثال لكن التغذية لا تصلح انتهاء له لأنها إحسان وهو دواع لزيادة الإتيان لا تنهى؛ فلم يصلح حمله على الغاية؛ فتكون بمعنى لام كي، أي إن لم آتك لكي تغدني، فإن أتاه ولم يغده لم يحث لأنه أتاه للتغذية؛ والتغذية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم (وإن لم آتك حتى أتغدى عندك) فعبدني حر؛ هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجاز؛ فإن التغذية في هذا المثال فعل المتكلم كالإتيان؛ والإنسان لا يجازي نفسه في العادة، ولهذا قيل: أسلمت كي أدخل الجنة؛ بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم فتعين أن تجعل مستعارة للعطف؛ فكأنه قيل: إن لم آتك فلم أتغدى عندك فعبدني حر، فإن لم يأت؛ أو أتاه ولم يتغدى؛ أو أتاه وتغدى متراخياً

أحتمل الامتداد بترادف أمثاله وتوالي آحاده في حكم البر مع كونه عرضاً غير قابل للبقاء والدوام، فالكف عنه لأن يحتمل الامتداد في حكم الحنث أولى؛ لأن الكف عن الضرب امتناع عنه، والامتناع عن الشيء أكثر امتداداً من ذلك الشيء، والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاج إذ الصياح، أو الاشتكاء، أو الشفاعة، أو دخول الظلام، دليل الإقلاع عن الضرب، فيجعل غاية حقيقة، فإذا أفلح عن الضرب قبل الغاية حنث، لأن شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية إلا في موضع يغلب على الحقيقة عرف، فحينئذ تترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال: إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت، فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف. ولو قال: حتى يغشى عليك، أو حتى يُبكي عليك، فهذا على حقيقة الغاية؛ لأن الضرب إلى هذه الغاية معتاد، فوجب العمل بحقيقة الغاية. ولو قال: عبده حر إن لم آتك حتى تغذيني، فأثاه ولم يغده، لم يحنث لأن قوله: حتى تغذيني لا يصلح دليلاً على الانتهاء بل هو دأع إلى زيادة الإتيان، فلا يمكن الحمل على حقيقة الغاية، ولإتيان يصلح سبباً، والغداء يصلح جزاء، فحمل عليه فيكون المعنى: لكي تغذيني، فصار شرط بره الإتيان على وجه يصلح سبباً للجزاء بالغداء وقد وجد. ولو قال: عبده حر إن لم آتك حتى أتغدى عندك، كان هذا للعطف المحض، لأن هذا الفعل إحسان فلا يصلح أن يكون غاية للإتيان، بل هو دأع إلى زيادة الإتيان ولا يصلح أن يكون إتيانه سبباً لفعله ولا فعله جزاء لأتيان نفسه؛ لأن المكافئ يكون غير المكافأ، فلم يصلح للمجازاة أيضاً فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام، فكأنه قال: إن لم آتك فأتغدى عندك فكان شرط البر وجود الأمرين، فإذا لم يوجد حنث، حتى إذا أثاه فلم يتغدى أصلاً حنث، ولو تغدى من بعد غير مترأخ بر، وهذه استعارة بديعة لا ذكر لها في كلام العرب وإنما اقترحها أصحابنا على قياس استعارات العرب. وقد بينا أن في الاستعارة لا يعتبر السماع وإنما يعتبر المناسبة، وقد وجدت المناسبة بين الغاية والعطف باعتبار التعاقب، وقد استعملت للعطف مع قيام معنى الغاية اتفاقاً فصيح أن يستعار للعطف المحض عند تعذر الحقيقة، وهذا

نظير استعارات أصحابنا في غير هذا الباب كما استعاروا البيع والهبة للنكاح والعناق للطلاق وغير ذلك، وعلى هذا ينبغي أن يجوز: جاءني زيد حتى عمرو، وإن لم يسمع من العرب.

فإن قيل: كيف يجوز هذا ولم يعرفه العرب؟

قلنا: قول محمد حجة في اللغة فقد احتج أبو عبيدة وغيره بقوله: وإذا استعير للعطف المحض يكون لمعنى الفاء دون الواو لأن كل واحد منهما وإن كان للعطف ولكن الفاء للتعقيب، فكان التجانس بينه وبين الغاية أشد.

(ومنها حروف الجر فالباء: للإلصاق) وبدلالة استعمال العرب، وليكون للباء معنى يخصه، ويكون له حقيقة، تقول: به داء أي: التصق الداء به، ومررت به على الاتساع أي: التصق مروري بموضع يقرب منه. (وتصحب الأثمان، حتى لو قال: اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة، يكون الكر ثمناً فيصح الاستبدال به) قبل القبض إذ لو كان مبيعاً لما جاز الاستبدال

عن الاتيان بحث؛ لأن الأقرب في هذه الاستعارة حرف الفاء؛ فإذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي، وقيل كونها بمعنى الواو أنسب لأن المجوز للاستعارة الاتصال؛ وهو في الواو أكثر، ولكنهم تكلّموا في أنه لا بد أن يكون قوله أنغدى بإسقاط الألف ليكون مجزوماً معطوفاً على آتك، وقيل لا بأس به لأن ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب، وما يتوهم أنه معطوف على النفي دون المنفي فساقط لا عبرة به فتأمل.

(ومنها حروف الجر) وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كأنه قال: أولاً منها حروف العطف، ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه (فالباء للإلصاق) فما دخل عليه الباء هو الملصق به، هذا هو أصلها في اللغة، والبواقي مجاز فيها (وتصحب الأثمان، حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة؛ يكون الكر ثمناً فيصح الاستبدال به) لأنه لما كان مدخول الباء هو الثمن كان

قبل القبض عيناً كان أو ديناً كذا في المبسوط، (بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكر) فقال: أشرت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد، فإن الحنطة تكون سليماً، حتى لا يجوز إلا مؤجلاً ولا يصح الاستبدال به قبل القبض، لأن الباء للإلتصاق فإذا قرنه بالكر، فقد ألصق الكر بالعبد الذي هو أصل في البيع، إذ المبيع أصل في البيع حتى يشترط وجوده لصحة البيع وإلصاق الاتباع يكون بالأصول، والثلث تبع في البيع، حتى لا يشترط وجوده لصحته، ولو باع وسكت عن ذكر الثمن ينعقد البيع ويثبت الملك بالقبض، بخلاف ما إذا لم يقرن الباء بالكر فإنه يكون هو الأصل؛ لأنه أضاف البيع إليه فيكون مبيعاً، والمبيع الدين لا يكون إلا سليماً فيشترط تأجيله.

(ولو قال: إن أخبرني بقدم فلان فعبدني حر، يقع على الحق) أي: على الخبر الصدق، حتى لو أخبره به ولم يقدم لم يعتق. (بخلاف قوله: إن أخبرني أن فلاناً قدم)، والفرق: أن الإخبار في الحقيقة عبارة عن الإعلام، ومنه الخبر في أسماء الله تعالى، وفي العرف صار عبارة عن كلام يصلح دليلاً على المعرفة

العبد مبيعاً وكر الحنطة ثمناً، فيكون البيع حالاً، ويصح استبدال كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض؛ إذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض، ولو كان مبيعاً لم يجز ذلك (بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكر) بأن قال: أشرت منك كراً من حنطة بهذا العبد، حيث يكون هذا العقد عقد السلم؛ إذ العبد مضاف إليه موجود فيسلمه في المجلس؛ والكر غير معين فيكون مبيعاً غير معين؛ فلا بد فيه أن توجد شرائط المسلم حتى يصح، فلا يجوز استبداله إذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه (فلو قال إن أخبرني بقدم فلان فعبدني حر يقع على الحق) أي على الخبر الواقع في نفس الأمر، وذلك لأن الباء لما كانت للإلتصاق كان المعنى إن أخبرني خبراً ملصقاً بقدم فلان، ولا يكون ملصقاً بالقدم إلا إذا وقع قدم فلان، فإن أخبر بالقدم خبراً صادقاً يثبت المتكلم وإلا لا (بخلاف ما إذا قال: إن أخبرني أن فلاناً قدم) فإنه يقع على الصدق والكذب معاً لأن مقتضى الخبر

فصار مُتناولاً للصدق والكذب، فإذا قال: إن أخبرتني أن فلاناً قدم، فهذا على مطلق الخبر صدقاً كان أو كذباً؛ لأنَّ أن مع الفعل مصدر، فصار المخبر به القدوم وهو المفعول الثاني، والقدوم لا يصلح مفعول الخبر؛ لأنَّ مفعول الخبر كلام لا فعل، فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل على القدوم لا موجب للقدوم لا محالة، فصار التكلم بالقدوم شرطاً للحث وقد وجد. وإذا قال: إن أخبرتني بقدوم فلان فالقدوم هنا لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعوله محذوف بدلالة حرف الإلصاق فكأنه قال: إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلان، فبقي القدوم هنا واقعاً على حقيقته وهو الفعل فما لم توجد حقيقته لا يحث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقة القدوم فلا يحث به.

(ولو قال: إن خرجت من الدار إلا بإذني يشترط تكرار الإذن)؛ لأنَّ الباء للإلصاق فأقتضى ملصقاً به لغة وهو الخروج، فصار المستثنى خروجاً ملصقاً بالإذن والمستثنى منه نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله: إن خرجت، لأنَّ الفعل يدل على المصدر لغة فصار عاماً، فكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر أنواع الخروج داخلاً في الحظر، فإذا خرجت بغير إذن يحث كقوله: إن خرجت من الدار إلا بملحفة فإنَّه يحث إذا خرجت بغير ملحفة. (بخلاف قوله: إلا أن آذن لك)؛ فإنَّه يقع على الإذن مرة واحدة؛

هو الإطلاق ولا مقتضى للعدول عنه، ولا يقال إن تعدية الإخبار لا تكون إلا بالباء فيكون التقدير: إن أخبرتني بأن فلاناً قدم فكان كالأول؛ لأننا نقول تقدير الباء لا يكفي إلا لسلسلة المعنى دون تأثيراته الأخر (ولو قال إن خرجت من الدار إلا بإذني يشترط تكرار الإذن لكل خروج) لأن معناه: إن خرجت من الدار فأنت طالق؛ إلا خروجاً ملصقاً بإذني وهو نكرة موصوفة في الإثبات فتعم بعموم الصفة فيحرم ما سواه، فحيثما تخرج بلا إذنه تكون طالقاً، ولعله فيما لم توجد قرينة يمين الفور، أو تكون رعاية الباء غالبة عليها (بخلاف قوله إلا أن آذن لك) أي يقول إن خرجت من الدار إلا أن آذن لك فأنت طالق، فإنه لا

لأنه تعذر الحمل هنا على الاستثناء لعدم المجانسة لأن الإذن غير مجانس للخروج، فجعل مجازاً عن الغاية لما بينها من المناسبة؛ لأن ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء، يخالف ما قبلهما وما قبلهما ينتهي بما بعدهما، قال الله تعالى: ﴿إلا أن تغمضوا فيه، إلا أن تقطع قلوبهم﴾ قال ابن عيسى: إلا هنا بمعنى حتى، فإن قلت: أن مع الفعل تقدير المصدر قال الله تعالى: ﴿وأن تصبروا خير لكم﴾ أي: الصبر خير لكم، ولا اتصال للمصدر هنا وهو الإذن بما تقدم إلا بصلة، فوجب تقدير الصلة وهو الباء فصار كقوله: إلا بإذني، فكان فيه تحقيق الاستثناء، فلا يحتاج إلى الحمل على الغاية التي هي مجاز وإلى هذا قال الفراء: ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم﴾ فإن تكرار الإذن كان شرطاً.

قلت: إنما صح الاستثناء ثمة؛ لأن حرف الإصاق يقتضي ملصقاً به وحذفه شائع لقيام الدليل عليه وهو الباء، فكأنه قال: إلا خروجاً ملصقاً بإذني،

يشترط تكرار الإذن فيه لكل خروج، بل إذا وجد الإذن مرة يكفي الحث؛ لأن الباء ليست بموجودة فيه؛ والاستثناء ليس بمستقيم لأن الإذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية؛ والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الإذن مرة، ويعترض عليه بأن تقدير الغاية تكلف والأولى تقدير الباء فيكون المعنى: إلا خروجاً بأن آذن لك؛ فيكون مآله ومآل قوله إلا بإذني واحداً فيشترط تكرار الإذن لكل خروج، أو يقال: إن المضارع مع أن بتأويل المصدر والمصدر قد يقع حيناً كما يقال: أتيت خفوق النجم أي وقت خفوقه؛ فيكون المعنى لا تخرجني وقتاً إلا وقت الإذن فيجب لكل خروج إذن، وأجيب عن الأول بأن تقدير قوله إلا خروجاً بأن آذن لك كلام مختل لا يعرق له وجه صحة، وعن الثاني بأنه يحنث حينئذ إن خرجت مرة بلا إذن، وعلى التقدير الأول لا يحنث فلا يحنث بالشك، وأما وجوب الإذن لكل دخول في قوله تعالى ﴿لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم﴾ فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية؛ وهي قوله تعالى ﴿إن

فأما هنا: فلم يصح حذف الخروج من غير الدليل، فتعذرت حقيقة الاستثناء، فتعين مجازه. (وفي قوله: أنت طالق بمشيئة الله بمعنى الشرط)، أي: لو قال: أنت طالق بمشيئة الله أو بإرادته أو بمحبته أو برضاه، لم تطلق أصلاً؛ لأنه تعليق بما لا يوقف عليه كقوله: إن شاء الله، وهذا لأن الباء للإلصاق وفي التعليق الإصاق الجزاء بوجود الشرط فحمل عليه.

(وقال الشافعي: الباء في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا برؤوسكم﴾ للتبعض.

قال صاحب المحصول فيه: الباء إذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا برؤوسكم﴾ للتبعض خلافاً للحنفية؛ لأننا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا: مسحت المنديل ومسحت بالمنديل في إفادة الأول الشمول، والثاني التبعض، فيلزمه بعض مسح الرأس وهو أدنى ما يتناوله الاسم.

ذلكم كان يؤذي النبي ﴿الآية﴾ (وفي قوله: أنت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى الشرط) فيكون تقديره أنت طالق إن شاء الله تعالى؛ فلا يقع ولا يريد بهذا أن الباء بمعنى الشرط لأنه لم يرد فيه استعمال، بل معناه أن الباء للإلصاق على أصلها فيكون المعنى: أنت طالق طلاقاً ملصقاً بمشيئة الله، ولا يكون ملصقاً إلا أن يشاء الله تعالى؛ وهي لا تعلم قط فلا يقع الطلاق به، ولكنه اعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن تكون الباء للسببية؛ ويكون المعنى أنت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله: بعلم الله وقدرته وأمره وحكمه، والجواب أن الأصل في الطلاق الحظر فينبغي أن لا يقع، أما وقوعه في علم الله تعالى ونحوه فلأنه لم يجيء بمعنى أن علم الله؛ فلا مساغ فيه إلا بجعله بمعنى السببية ووقوع الطلاق به فتأمل.

(وقال الشافعي رحمه الله: الباء في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا برؤوسكم﴾

للتبعض) فيكون المعنى: وامسحوا بعض رؤوسكم، والبعض مطلق بين أن يكون شعراً أو ما فوقه حتى قريب الكل، فعلى أي بعض يمسح يكون آتياً بالمأمور به.

(وقال مالك: إنها صلة)؛ لأنَّ المسح فعل متعدٍ فأكَّد بالباء كقوله تعالى: ﴿تَنَبَّأَ بِالذَّهْنِ﴾ فصار تقديره: وَامَسَحُوا رُؤُسَكُمْ فيلزمه مسح كل الرأس، (وليس كذلك) أمَّا التبعية فلا يعرفه أهل اللغة كذا قاله ابن جني، والموضوع للتبعية حرف من، فلو كان الباء للتبعية لتكررت الدلالة عليه وهو ليس بأصل في الكلام، ولأنَّه لو كان للتبعية مع أنه للإصاق يكون مشتركاً، والأصل عدم الاشتراك، وأمَّا الصلة فلأنَّ فيه إلغاء الحقيقة والحمل على فائدة غير مقصودة وهي التوكيد بلا ضرورة (بل هي للإصاق) هنا كما في قوله: كتبت بالقلم، (لكنها إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعدياً إلى محله فيتناول كله)، كقولك: مسحت الحائط بيدي لأنَّه أضيف إلى جملة، (وإذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعدياً إلى الآلة) وتقديره: وَامَسَحُوا أَيْدِيَكُمْ بِرُؤُسِكُمْ أي ألصقوها برؤوسكم (فلا يقتضي استيعاب الرأس) بالمسح؛ لأنَّه غير مضاف إليه، والاستيعاب ضرورة الإضافة إليه. (وإنما يقتضي إصاق الآلة بالمحل، وذلك لا

(وقال مالك رحمه الله: إنها صلة) أي زائدة، فكان المعنى: وَامَسَحُوا رُؤُسَكُمْ، والظاهر منه الكل فيكون مسح كل رأس فرضاً.
(وليس كذلك) أي ليس للتبعية ولا الزيادة؛ لأنَّ التبعية مجاز فلا يصار إليه؛ ولو كان التبعية حقيقة، وهو موجب من لزوم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الأصل، وكذلك الزيادة أيضاً خلاف الأصل (بل هي للإصاق) حقيقة على أصل وضعها، وإنما جاء التبعية في مسح الرأس بطريق آخر كما قال (لكنها إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعدياً إلى محله فيتناول كله) كما إذا قيل: مسحت الحائط بيدي، فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله؛ واليد آلة دخل عليها الباء ويراد بها البعض؛ إذا المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود (وإذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعدياً إلى الآلة) كما إذا قيل: مسحت بالحائط؛ أو قيل: ﴿وَامَسَحُوا رُؤُسَكُمْ﴾ فحينئذ يكون المسح متعدياً إلى الآلة فكأنه قيل: مسحت اليد بالحائط؛ فيشبه المحل بالوسائل في أخذ بعضه (فلا يقتضي استيعاب الرأس وإنما يقتضي إصاق الآلة بالمحل وذلك

يستوعب الكل عادة فصار المراد به أكثر اليد). والأصل في اليد الأصابع لما عرف، والثلاث أكثرها. (فصار التبعض مراداً بهذا الطريق) لا بحرف الباء كما زعم الشافعي رحمه الله.

فإن قلت: قد قال الله تعالى في آية التيمم: ﴿وأمسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ وقد شرط الاستيعاب في التيمم.

قلت: على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى. وأما على ظاهر الرواية: فإنما عرفنا الاستيعاب ثمة بالسنة المشهورة وهو قوله عليه الصلاة والسلام لعمار: «يكفيك ضربتان، ضربة للوجه، وضربة للذراعين» فجعلت الباء صلة هنا بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر: * نضرب بالسيف ونرجو بالفرح * أي: نرجو الفرح، أو بإشارة الكتاب وهو أن الله تعالى شرع التيمم خلفاً عن الوضوء بطريق التنصيف وكل تنصيف يدل على إبقاء الباقي على ما كان والاستيعاب في الأصل فرض فيما قام مقامه.

لا يستوجب الكل عادة فصار المراد به أكثر اليد) وذلك مقدار ثلاث أصابع؛ لأن الأصابع أصل في اليد؛ والكف تابع؛ والثلاث أكثرها فأقيم مقام الكل (فصار التبعض مراداً) بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي رحمه الله من أن الباء للتبعض، هذا إحدى روايتي أبي حنيفة رحمه الله، ولم يتعرض للرواية الأخرى؛ وهي أنه مجمل في حق المقدار لأنه لم يعلم أن المراد كل الرأس أو بعضه؛ فيكون فعل النبي ﷺ هو أنه مسح على ناصيته بياناً له، والناصية هي مقدار ربع الرأس؛ فيكون مسح ربع الرأس فرضاً سواء كان بثلاث أصابع أو كلها؛ لأن الكلام فيها طويل، وإنما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله تعالى ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ لأنه خلف عن الوضوء فيعامل معاملته في الوجه واليد؛ ولأنه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة؛ وهي قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه: «يكفيك ضربتان؛ ضربة للوجه وضربة للذراعين» والزيادة بمثله جائزة.

(وعلى: للإلزام) لأن حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء تقول: زيد على السطح، ثم صار موضوعاً للإلزام لأن الزوم والوجوب من قضيته لان يعلو الشيء يلزمه (فقوله: له علي ألف يكون ديناً) لأن حقيقة الزوم في الدين لأن الدين يجب عليه ويلزمه. (إلا أن يصل به الوديعة) فتقول: له علي ألف وديعة: لأنه يحتمل الوديعة؛ لأن الحفظ يجب عليه في الوديعة. (فإن دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء) أي: إذا استعملت في البيع بأن قال: بعت منك هذا الشيء على ألف درهم، والإجارة بأن قال: آجرتك هذه الدار شهراً على ألف. والنكاح بأن قال: تزوجتك على ألف درهم لأنه كانت بمعنى الباء مجازاً لما بين العوض والمعوّض من الزوم والاتصال في الوجود فناسب الإلصاق فاستعير له. والنكاح وإن لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه ألحق بها من حيث إنه لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والإجارة. (وكذا إذا استعملت في الطلاق عندهما)؛ لأنه معاوضة أيضاً إذ الطلاق يصلح أن يكون معوضاً والمال عوضه

(وعلى للإلزام؛ فقوله: له علي ألف درهم يكون ديناً إلا أن يصل به الوديعة) لأن حقيقة - على - في اللغة الاستعلاء، والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو: زيد على السطح، وقد يكون حكماً بأن يلزم على ذمته مثل: له علي ألف درهم؛ فكانه يعلوه ويركبه فيجب عليه، فإن وصل بها لفظ الوديعة بأن يقول له: علي ألف وديعة؛ لم تخرج عن معنى الإلزام، ولكن يجب عليه حفظه لا أداؤه (فإن دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء) بأن يقول مثلاً: بعت هذا، أو آجرت هذا أو نكحتها على ألف درهم، فكان بمعنى بألف درهم مجازاً؛ لأن الباء للإلصاق، وعلى للإلزام، فالإلصاق يناسب الزوم؛ والمراد من المعاوضات ما يكون العروض فيه أصلياً ولا ينفك قط عن العوض فيحمل على أن المسمى عوضه (وكذا إذا استعملت في الطلاق عندهما) بأن تقول المرأة لزوجها: طلقني ثلاثاً على ألف درهم، فعندهما هو بمعنى بألف درهم كما كان في البيع والإجارة؛ لأن الطلاق إذا دخله عوض صار في معنى المعاوضات؛ وإن لم يكن في الأصل منها، فإن طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الألف لأن أجزاء

فصار مجازاً عن الباء كما في المعاوضات المحضة. (وعند أبي حنيفة رحمه الله للشرط)، حتى لو قالت المرأة لزوجها: طلقني ثلاثاً على ألف درهم فطلقها واحدة، لم يجب عليها شيء من الألف، ويكون الواقع رجعيّاً عند أبي حنيفة. وعندهما: يجب ثلث الألف ويكون الواقع بائناً، كما قالت: بألف درهم، له: أن على المتعلي حقيقة وأستعمل للزوم على ما قلنا، وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو المال مقابلة، بل بينهما معاقبة وهذا لأنّ المقابل يثبت مع ما يقابله معاً بلا ترتيب فيثبت العوض مع المعوّض بلا ترتيب تحقيقاً للمقابلة، وبين الشرط والمشروط معاقبة لا مقابلة، فيثبت الشرط أولاً ثم المشروط، وفي وجوب المال عليها بإزاء الطلاق معاقبة، وذلك معنى الشرط والجزاء لا مقابلة ومعاوضة؛ لأنّ أحد العوضين ليس بمال وإلّا صح لزوم المال في مقابلة غير المال بالتسمية نصّاً، فنجعل على للشرط حقيقة؛ لأنّ المشروط يلازم الشرط ويعقبه كالمتعلق يلازم المتعلق عليه.

وفيه التعاقب لأن الصاعد على الشيء يكون فوق ذلك الشيء كما أن المتعاقبين يكون أحدهما أثر الآخر وقد أمكن العمل بحقيقة هذه الكلمة للشرط وهو الشرط في الطلاق؛ لأنّ الطلاق وإن دخله العوض يصلح تعليقه بالشرط. ولهذا كان من جانب الزوج يميناً، حتى لا يملك الزوج الرجوع عنه قبل قبولها، وإذا ثبت أن على للشرط هنا لا يجب عليها شيء من المال لأنّها شرطت للزوم الألف إيقاع الثلاث، والمعلق بالشرط لا يثبت، إلا عند وجود كمال الشرط؛ لأنّ الشرط يقابل المشروط جملة، ولا تتوزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط؛ لأنّ الشرط عبارة عن العلامة وقد جعل الكل علامة لنزول الجزء فما لم يوجد الكل لا يثبت شيء من الجزء. ولأنّه لو توزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط

العوض تنقسم على أجزاء المعوّض (وعند أبي حنيفة رحمه الله للشرط) في هذا المثال لأن الطلاق لم يكن من المعاوضات في الأصل؛ وإلّا العوض فيه عارض فلم يلحق بها، فكأنها قالت: على شرط ألف درهم، وكلمة - على - تستعمل

يكون فيه تقديم المشروط وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط؛ لأنّ الأثبات لا تقبل التعليق بالشرط لما فيه من تعليق المال بالخطر فحمل على المجاز وهو معنى الباء لوجود معنى اللزوم، بخلاف تعليق المال بالطلاق لأنّ الطلاق مما يصح فيه التعليق والمال وقع في ضمن ما يصح فيه التعليق، وما ثبت في ضمن الشيء لا يعطى له حكم نفسه، وإنّما يعطى له حكم المتضمن. والدليل على أن على للشرط قوله تعالى: ﴿يَبَايَعُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ أي: بشرط أن لا يشركن. وقال: ﴿عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ أي: بهذا الشرط أرسلني وقد تم الكلام على قوله حقيق أي حقيق بالرسالة.

واعلم أن الشرط إيقاع الثلاث، والمشروط وجوب الألف فكأنها قالت: إن طلقتني ثلاثاً فعلى ألف درهم وإليه أشار الشيخان شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي في كتابيهما.

فإن قلت إنّ كلمة على دخلت على الألف وهي للشرط فكان الطلاق مشروطاً وجوب المال شرط.

قلت: لما كان للكلام متحداً جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق، كيف وقد صرح فخر الإسلام في تصنيف له في أصول الفقه فإن المال يجب عقيب الطلاق، وهذا تصريح منه بأنّ المال مشروط.

(ومن: للتبويض، فإذا قال: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه، له أن يعتقهم إلا واحداً منهم عند أبي حنيفة رحمه الله) عملاً بكلمة العموم

بمعنى الشرط، قال الله تعالى ﴿يَبَايَعُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ لأنّ الجزاء لازم للشرط فيكون أقرب إلى معنى الحقيقة من معنى الباء، فإن طلقها واحدة لا يجب شيء لأنّ أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط، وهكذا قالوا.

(ومن: للتبويض) هذا أصل وضعها والبواقي من المعاني مجاز فيها (فإذا قال من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه؛ له أن يعتقهم إلا واحداً منهم عند أبي حنيفة رحمه الله) وذلك لأن كلمة - من - للعموم، وكلمة - من - للتبويض فيجب أن

والتبعض. وقالوا: له أن يعتقدهم جميعاً؛ لأنَّ منَّ للبيان، وقال المحققون من أهل النحو: منَّ في الأصل لابتداء الغاية نحو: سرت من البصرة، وكونها مبعضة في: أخذت من الدراهم، ومبينة في: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾، ومزيدة في: ما جاءني من أحد، راجع إلى هذا.

(وإلى: لانتهاه الغاية) وهي نقيضة من تقول: سرت من البصرة إلى بغداد، فبغداد منتهى سيرك، كما أنَّ البصرة مبتدأ السير، ولذلك استعملت في آجال الديون قال الله تعالى: إلى أجل مسمى، ولو قال لامرأته: أنت طالق إلى شهر، فإن نوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو آخر كلامه، وإن نوى التأخير يتأخر الوقوع إلى مضي الشهر، وإن لم يكن له نية يقع في الحال عند زفر؛ لأنَّ إلى للتأجيل وتأجيل الشيء لا يمنع ثبوت أصله، كتأجيل الدين لا يمنع ثبوت أصله. وعندنا: لا يقع؛ لأنَّ إلى لتأخير ما يدخل عليه، وهنا دخل على أصل الطلاق، فأوجب تأخيره، وأصل الطلاق يحتمل التأخير بالتعليق بمضي شهر. فأما أصل الثمن فلا يحتمل التأخير بالتعليق، فحملنا الكلمة ثمة على تأخير

يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما، فللمخاطب أن يعتق من شاء من أي بعض عام؛ فيبقى الواحد منهم، وعندهما - من - للبيان فله أن يعتق كلاً منهم كما في قوله: من شاء من عبيدي عتقه فأعتقه، فإن شاء الكل عتقوا جميعاً، والفرق لأبي حنيفة رحمه الله مثل ما مر في: أي عبيدي ضربك؛ لأن المشيئة صفة عامة نسبت إلى كلمة - من - فيعم بعموم الصفة، بخلاف: من شئت؛ فإنه نسبت فيه المشيئة إلى المخاطب دون - من - فلا يعم، ولأن العمل بالتبعض أيضاً ممكن ثمة؛ فإن كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره، بخلاف - من شئت - فإنه لا يمكن التبعض فيه إلا بإخراج واحد منهم.

(وإلى لانتهاه الغاية) أي لانتهاه المسافة، أطلق عليها الغاية إطلاقاً للجزء على الكل على ما قيل، ثم بين قاعدة أنه أي موضع تدخل الغاية فيه وأي

المطالبة، (فإن كانت قائمة بنفسها كقوله: له من هذا الحائط إلى هذا الحائط، لا يدخل الغائتان وإن لم تكن، فإن كان أصل الكلام متناولاً للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق، وإن لم يتناولها أو فيه شك، فذكرها لمدّ الحكم إليها فلا تدخل كالليل في الصوم).

اعلم أنّ من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى

موضع لا تدخل فقال: (فإن كانت) الغاية (قائمة بنفسها كقوله له: من هذه الحائط إلى هذه الحائط؛ لا تدخل الغائتان في الإقرار) فإن الحائط غاية قائمة بنفسها أي موجود قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها إلى المغيا، فلا تدخلان في المغيا، واحترزنا بقولنا: موجودة قبل التكلم؛ عن الأجال المضروبة للديون والثلث في قوله: بعث هذا وأجلت الثمن إلى شهر؛ أو أجزته إلى رمضان، أو إلى الغد ونحوه؛ فإن كل هذه وإن كانت قائمة بنفسها ظاهراً لكنها وجدت بعد التكلم، واحترزنا بقولنا غير مفتقرة في وجودها؛ عن الليل فإنه مفتقر في وجوده إلى النهار، وأما دخول المسجد الأقصى في قوله تعالى ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾ فبالأخبار المشهورة لا بالنص (وإن لم تكن قائمة بنفسها فإن كان صدر الكلام متناولاً للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق) في قوله تعالى ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ فإنها ليست قائمة بنفسها، وصدر الكلام وهو الأيدي متناول لها لأنها تتناول إلى الإبط فيكون ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل بنفسها؛ فبطل ما قال زفر رحمه الله: أنّ كل غاية لا تدخل تحت المغيا، وتسمى هذه غاية الإسقاط أي غاية الغسل لأجل إسقاط ما وراءها، أو غاية لفظ الإسقاط أي مسقطين إلى المرافق، فهي خارجة عن الإسقاط، ويتنقض هذا بقوله: قرأت هذا الكتاب إلى باب القياس، فإن باب القياس خارج عن القراءة؛ وإن كان الكتاب متناولاً له عملاً بالعرف (وإن لم يتناولها أو كان فيه شك فذكرها لمدّ الحكم إليها فلا تدخل كالليل في الصوم) في قوله تعالى ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ مثال لما لم يتناولها

الليل ﴿ وقوله ﴿ فنظرة إلى ميسرة ﴾ ، ومنها ما يدخل كقوله تعالى : ﴿ وأيديكم إلى المرافق ﴾ ، وقوله : ﴿ إلى المسجد الأقصى ﴾ ، وقول القائل حفظت القرآن من أوله إلى آخره . والأصل أن الغاية إذا كانت قائمة بنفسها لم تدخل ، لأن الحد لا يدخل في المحدود ، ولهذا لو قال : لفلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في الإقرار ، وما لا يكون قائماً بنفسه ، فإن كان أصل الكلام متناولاً للغاية كان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلياً كالمرافق ؛ لأن الاسم عند الإطلاق يتناول الجارحة إلى الإبط فكان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها ، وإن كان أصل الكلام لا يتناول موضع الغاية أو فيه شك ، فذكر الغاية لد الحكم إلى موضع الغاية ، فلا تدخل الغاية كالليل في الصوم إذ مطلق الصوم ينصرف إلى الإمساك ساعة بدليل مسألة الحلف ، فكان ذكر الغاية لد الحكم إلى موضع الغاية ، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله في الغاية في الخيار : إنها تدخل في الخيار لأن مطلقه يقتضي التأبيد ، وكذلك في الآجال وفي الأيمان في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله يدخل ، حتى لو قال : لا أكلم فلاناً إلى شهر رمضان ، أو قال : بعت منك هذا العبد بألف درهم إلى شهر رمضان ، فإنه يدخل لأن صدر الكلام يتناوله وما فوقه فإن مطلق قوله لا أكلم فلاناً يتناول العمر فكان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها . وفي ظاهر الرواية : لا يدخل لأن في تأخير المطالبة في موضع الغاية ، وفي حرمة الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكاً فلا يدخل بالشك ، وفي قوله : لفلان عليّ من درهم إلى

الصدر ؛ فإن الصوم لغة الإمساك ساعة ، فذكر الليل لأجل مد الصوم إلى نفسه فلا يدخل هو تحت الصوم ، ومثال ما فيه الشك : مثل الآجال في الأيمان كما إذا حلف لا يكلم إلى رجب ؛ فإن في دخول رجب فيما قبله شكاً فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه ؛ وهو قولهما ، وفي رواية الحسن عنه : أنه يدخل لأن أول الكلام كان للتأبيد فلا تخرج الغاية عما قبلها ، وتسمى هذه غاية الامتداد لأن الغاية مدت الحكم إلى نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه .

عشرة، وقوله لامراته: أنت طالق من واحدة إلى ثلاث، لم تدخل الغاية الثانية عند أبي حنيفة رحمه الله لأن مطلق الكلام لا يتناولها، وفي ثبوتها شك، وإنما تدخل الغاية الأولى للضرورة لأن الثانية داخلية، ولا تكون ثانية قبل وجود الأولى ووجودها بوجوبها. وقالوا: تدخل الغائتان؛ لأن هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن موجودة ووجود العاشر بوجوبه، ووجود الثالث بوقوعه، فلذلك دخل العاشر والثالث.

(وفي: للظرف) تحقيقاً نحو: زيد في الدار، أو تقديرًا كقولك: سعى في الحاجة، وقوله تعالى: ﴿وَأَصْلِبْكُمْ فِي جَذوعِ النَّخْلِ﴾ لتمكن المصلوب على الجذع تمكن الشيء في المكان، وعلى ذلك مسائل أصحابنا فإنهم قالوا: إذا قال رجل غصبت ثوباً في منديل أو تمرّاً في قوصرة لزماه؛ لأنه أقر بغصب مطروف في ظرف، وغصب الشيء وهو مطروف لا يتحقق بدون الظرف، فلزمه، وكذا الطعام في السفينة والبر في الجوالق. (لكنهم اختلفوا في حذفه وإثباته في ظروف الزمان فقالوا: هما سواء، وفرق أبو حنيفة بينهما فيما إذا نوى آخر النهار)، حتى لو

(وفي للظرفية) وهذا هو أصل معناه في اللغة، واتفق أصحابنا في هذا القدر (ولكنهم اختلفوا في حذفه وإثباته في ظرف الزمان) أي في كون ما بعده معياراً لما قبله غير فاضل عنه؛ أو كونه ظرفاً فاضلاً عنه (فقالوا: هما سواء) في أنه يستوعب جميع ما بعده، فإن قال: أنت طالق غداً أو في غد ولم ينو يقع في أول الغد، وإن نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لأنه خلاف الظاهر، فإن الأصل فيه أن يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان بذكر - في - أو بحذفه؛ (وفرق أبو حنيفة رحمه الله بينهما فيما إذا نوى آخر النهار) فإن قال: أنت طالق غداً ولم ينو يقع في أول النهار، وإن نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء، وإن قال: أنت طالق في غد يقع في أول النهار إن لم ينو، وإن نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لأن ذكر - في - لا يقتضي الاستيعاب عنده، ونظير هذا: لأصومن الدهر وفي الدهر، فإن الأول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني (وإذا أضيف إلى مكان) بأن

قال: أنت طالق في غدٍ ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء عندهما؛ لأنه وصفها بالطلاق في الغد، والغد أسم لكله، وإنما يتصف بالطلاق في كله إذا وقع الطلاق في أوله، ألا ترى أنه إذا لم يكن له نية يقع في أول النهار، فإذا نوى آخر النهار فقد نوى تخصيص بعضه فلا يصدق قضاء، كما لو قال: أنت طالق غداً ونوى آخر النهار، وعند أبي حنيفة رحمه الله يصدق قضاء؛ لأنَّ حرف الظرف إذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع في أوله لتتصف بالطلاق في جميع الغد، فلا يصدق في التأخير، وإذا لم يسقط حرف الظرف صار الطلاق مضافاً إلى جزء من الغد مبهم، فيكون نيته بياناً لما أهمه فيصدقه القاضي، وإذا لم ينو شيئاً تعين الجزء الأول باعتبار السبق وعدم المزاحم، وإذا نوى آخر النهار كان تعين الجزء المنوي وهو قصدي أولى بالاعتبار من الجزء الأول وهو ضروري، وذلك مثل قوله: إن صمت الدهر أنه يقع على صوم الأبد. ولو قال: إن صمت في الدهر يقع على صوم ساعة. (وإذا أضيف إلى مكان) ف قيل: أنت طالق في الدار، أو في مكة، (يقع) الطلاق عليها حيث ما يكون، (في الحال)؛ لأنَّ المكان لا يصلح ظرفاً للطلاق، فالطلاق متى وقع في مكان فهو واقع في الأماكن كلها وهي إذا اتصفت بالطلاق في مكان تتصف به في الأماكن كلها. فالحاصل: أن المكان الداخِل عليه حرف في قولك: أنت طالق في مكة موجود في الحال، والتعليق به تنجيز بخلاف الغد في قولك: أنت طالق في غد فإنه ليس بموجود في الحال، فالتعليق به يكون تعليقاً معني فيعمل عمل التعليق حقيقة في قولك: إن دخلت الدار فانت طالق، وهذا لأنَّ الطلاق إنما يتوقف وقوعه على شيء إذا كان معلقاً بذلك الشيء حقيقة أو معني، أما الأول فنحو قوله: أنت طالق، إن كلمت فلاناً أو إذا جاء غد، فإنَّ وقوع الطلاق يتوقف على الكلام، ومجيء الغد لتعلقه بهما بحرف التعليق. وأما الثاني: فنحو قوله: أنت طالق غداً، فالطلاق يتوقف على مجيء الغد وإن لم يكن معلقاً بحرف التعليق؛ لأنه قرن الطلاق

يقول: أنت طالق في مكة (يقع حالاً) لأن المكان لا يصلح مقيداً للطلاق إذ الطلاق

بالغد فيقتضي حدوثهما معاً، والغد معدوم للحال فلا يقع الطلاق في الحال بل يتوقف وجود الطلاق إلى مجيء الغد، ويصير كأنه قال: إذا جاء غد. وإما إذا عدم التعليق حقيقة ومعنى، كان إرسالاً للطلاق، والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء، ثم في قوله: أنت طالق في مكة، ما علق الطلاق بشيء؛ لأنه لم يذكر حرف التعليق ولا قرن بالطلاق أيضاً معدوماً لأن مكة موجودة، فعدم التعليق حقيقة ومعنى، فكان إرسالاً للطلاق. (إلا أن يضمّر الفعل) أي: إلا أن يراد به إضممار الفعل، فكأنه قال: أنت طالق في دخولك الدار، (فيصير بمعنى الشرط)، ويعلق الوقوع بوجود الدخول كما هو حكم الشرط، فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن اللفظ يحتمله، ولكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء، وقد يستعار حرف في للمقارنة إذا نسب إلى الفعل، فقل: أنت طالق في دخولك الدار؛ لأن الفعل لا يصلح ظرفاً ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة، فحمل في على معنى مع، فحروف الصلوات يقام بعضها مقام بعض بدليل. ولو قال: مع دخولك الدار تعلق الطلاق بدخول الدار ووقع بعده؛ لأن قران الطلاق بالشيء يعتمد وجود ذلك الشيء، فلهذا تأخر وقوع الطلاق عن دخول الدار، فصار بمعنى الشرط، وعلى هذا قال في الزيادات، لو قال: أنت طالق في مشيئة الله، أو في إرادته لم تطلق، كأنه قال: إن شاء الله؛ لأن في بمعنى: الشرط، فكان تعليقاً بما لا يوقف عليه، فلا يقع، كما علق بمشيئة غائب لا يوقف عليه، وكذا أخوات المشيئة، إلا في علم الله، فإنها تطلق؛ لأنه يستعمل في المعلوم، يقال: هذا علم أبي حنيفة، أي: معلومه فلا يصلح شرطاً لأنه تعليق بالموجود، والشرط: ما يكون معدوماً على خطر الوجود، فإن قيل: لو قال

إذا يقع يقع في الأماكن كلها فيلغو ذكر المكان (إلا أن يضمّر الفعل) أي المصدر بأن يراد: في دخولك مكة (فيصير بمعنى الشرط) فكأنه قيل: حيثنذ إن دخلت مكة فإنك طالق؛ فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول كما في حقيقة الشرط، يؤيده أنه لو قال: أنت طالق مع نكاحك؛ لا يقع الطلاق وإن نكحها، ولو قال: أنت

في قدرة الله لم تطلق، والقدرة تستعمل بمعنى المقدور، فإن من يستعظم شيئاً يقول: هذا قدرة الله. قلنا: المراد به أثر قدرة الله إلا أنه أقام المضاف إليه مقام المضاف، ومثله لا يتحقق في العلم، ولو قال: لفلان عليّ عشرة دراهم في عشرة تلزمه عشرة؛ لأنّ العدد لا يصلح ظرفاً فيلغو إلا أن ينوي به معنى مع، أو واو العطف فيصدق. لأنّ في الظرف معنى المقارنة فيلزمه عشرون، ولكن بدون هذه النية لا يلزم عشرون، لأنّ المال لا يجب بالشك، والأصل في الذم البراءة، وكذا لو قال: أنت طالق واحدة في واحدة يقع واحدة، فإن قال: نويت مع، وقعاً، سواء كانت موطوءة، أو غير موطوءة. وإن قال: عنيت الواو، تطلق بثنتين إن كانت موطوءة، وإلا واحدة، كقوله: واحدة وواحدة. وقال صاحب المحصول: وقيل: إنها للسببية كما في قوله عليه السلام: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل»، وهو ضعيف؛ لأنه لم يقل به أحد من أهل اللغة، وهذا منه عجب؛ لأنه ذكر بعد هذا جواباً عن كلام ابن جني: أن كون الباء للتبعيض لا يعرفه أهل اللغة ان الشهادة على النفي غير مقبولة. قلنا: أن نخطيء ابن جني بالدليل الذي ذكرناه فقد وقع فيما أبي.

ومن ذلك حروف القسم وهي: الباء والواو والتاء، وما وضع للقسم وهو: آيم الله، وما يؤدي معنى القسم وهو: لعمر الله.

أما الباء: فهي التي للإلصاق وهو أصل حروف القسم؛ لأنها توصل الفعل إلى أسم الله تعالى المحلوف به وتلصقه به، وهي تدل على فعل محذوف، فقول الرجل: بالله معناه: أقسم أو أحلف بالله، قال الله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللّهِ مَا قَالُوا﴾ وكذلك يجوز استعماله في سائر الأسماء والصفات بأن يقول: بالرحمن والرحيم، وبعزة الله وقدرته وجلاله وكبريائه، وفي الحلف بغير الله مظهراً كان، أو مضمراً بأن يقول: بأبي أو بك فعلن، أو به لأفعلن، فلم يكن للباء

طالق إن نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح، ولما ذكر أن - في - للظرفية أورد بتقريره بيان باقي أسماء الظروف المضافة وإن لم تكن حروف جر فقال:

اختصاص بقسم، بخلاف الواو والتاء. وذكر في بعض نسخ فخر الإسلام باء القسم وتقريره:

وأما الباء فهي التي للإلصاق فلم يكن لها اختصاص بالقسم، وأما الواو فإنها استعيرت عن الباء للقسم لما بينهما من المناسبة، صورة: باتحاد مخرجيهما وهوما بين الشفتين، ومعنى: من حيث إن الواو للجمع، والباء للإلصاق، وفي الإلصاق الجمع، فالباء لأصلتها تستبد عن غيرها بظهور الفعل معها، ولذا جاز: حلفت بالله، ولم يجز: أحلف والله لأنه إنما استعير عن الباء توسعة لصلات القسم لا لمعنى الإلصاق، فلو صح الإظهار لصار مستعاراً لمعنى الإلصاق، فكان مستعاراً عاماً ولا حاجة إلى ذلك وإنما الغرض خصوص الاستيعاب لباب القسم لأنه الداعي إلى التوسعة؛ لكثرة دور القسم على ألسنتهم، ألا ترى أنه، إذا قال: بعت منك هذا العبد وألف درهم، لا يصح البيع، ولو كان مستعاراً لمعنى الإلصاق لصح، ولأنه حينئذ يشبه قسمين: أحدهما: أحلف، والآخر: والله، وهذا المعنى لا يوجد في الباء، لأن ظهور الفعل ثمة لأجل أن حرف الإلصاق يستدعيه، وبالدخول على الضمير فيقول: به لأعبدنه، وبك لأزورن بيتك. ولا يجوز دخول الواو إلا على المظهر، فلا يقال: وك لأفعلن، ولأوه لأخرجن، لينحط رتبة الحلف عن الأصل.

وأما التاء: فإنها استعيرت عن الواو توسعة لصلات القسم، لما بينهما من المناسبة؛ فإنها من حروف الزوائد، ويقوم التاء مقام الواو كما في التراث والتخمة وغيرهما، ولما كان فرعاً لما هو فرع انحطت رتبته عن الباء والواو فقليل: لا يدخل إلا في اسم الله وحده؛ لأنه المقسم به غالباً فتقول: بالله، قال الله تعالى: ﴿تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾، ولم يجز تالرحمن كما جاز والرحمن، وقدروى الأخفش: ترب الكعبة؛ لأنه بمنزلة أسم الله تعالى في الظهور والاستعمال.

وقد يحذف حرف القسم توخياً للتخفيف فيقال: الله لأفعلن كذا، لكنه بالنصب عند البصريين يحذف الباء، واتصال فعل القسم إلى الاسم كقوله:

* أمرتك الخير فافعل ما أمرت به *، وبالجور عند الكوفيين بتقدير الباء، وقد ذكر في الجامع مسائل على هذا الأصل فإنه قال فيه: والله والرحمن لا أكلمه فكلمه، لزمه كفارتان، لأن كل واحد من الاسمين يصلح ميمناً، والواو للعطف، ولو قال: والله الرحمن يكون ميمناً واحدة؛ لأنه أجرى الثاني مجرى النعت للأول، وكذا لو قال: والله الله لا أكلمه فكلمه، فعليه كفارة واحدة؛ لأن الثاني لا يصلح صفة؛ لأن الشيء لا يصلح صفة لنفسه، ولم يذكر حرف العطف. فكان تأكيداً وكذا لو قال: والله العزيز الحكيم لا أكلمك، فعليه كفارة واحدة. ولو قال: والله والعزيز والحكيم، لزمه ثلاث كفارات.

وأما أيم الله، فأصله عند الكوفيين: أيمن، وهو جمع يمين، وعند البصريين: هي كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها، مثل: صه ومه وبخ وبخ كلمة تقال عند المدح والرضا بالشيء، والهمزة للوصل، ولهذا يوصل إذا تقدمه حرف نحو وآيم الله، ولو كان لبناء صيغة الجمع لما ذهب عند الوصل كقولك: نبحت عليّ أكاب.

وأما لعمر الله: فاللّام فيه للابتداء، والعمر: بالفتح والضم: البقاء إلا أنّ الفتح أغلب في القسم، حتى لا يجوز غيره، والمعنى: لبقاء الله أقسم به، فيصير تصريحاً لمعنى القسم فيكون قسماً كقوله: جعلت هذا العبد ملكاً لك بألف درهم فإنه بيع لتصريحه معنى البيع فكذا هنا.

ومن هذا القبيل أسماء الظروف وهي: مع وقبل وبعد وعند.

(فمع: للمقارنة) حتى لو قال لامرأته: أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة، يقع ثنتان سواء دخل بها، أو لم يدخل بها؛ لأن مع للقران، فتوقفت الأولى على الثانية تحقيقاً لمراده فوقها معاً.

(ومنهما: أسماء الظروف؛ فمع للمقارنة) أي لمقارنة ما بعدها لما قبلها، فإذا قال: أنت طالق واحدة مع واحدة؛ أو معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت

(وقبل : للتقديم) حتى لو قال لامرأته : أنت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال . ولو قال لها : وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال ؛ لأنَّ القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها ، قال الله تعالى : ﴿من قبل أن نطمس وجوهاً﴾ وضح الإيمان قبل الطمس ، ولا يتوقف على وجوده بعده ، بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس ، فإنها لا تطلق إلا مع غروب الشمس ، ولو قال لغير الموطوءة : أنت طالق واحدة قبل واحدة ، يقع واحدة ، ولو قال قبلها واحدة ، يقع ثنتان .

(وبعد : للتأخير ، وحكمها في الطلاق ضدَّ حكم قبل) حتى لو قال لغير الموطوءة : أنت طالق واحدة بعد واحدة ، تطلق ثنتين ، ولو قال : بعده واحدة وقعت واحدة .

(و) الأصل أنَّ الظرف (إذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده ، وإذا لم يقيد كان صفة لما قبله) تقول : جاءني زيد قبل عمرو أقتضى سبق زيد ، وإذا قلت

موطوءة أو لا (وقيل : للتقديم) أي لكون ما قبلها مقدماً على ما أضيف إليه .

(وبعد : للتأخير) أي لكون ما قبلها مؤخراً عما أضيف إليه (وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل) أي في كل موضع يقع في لفظ - قبل - طلاق واحد يقع في لفظ - بعد - طلاقان ، وفي كل موضع يقع في لفظ - قبل - طلاقان يقع في لفظ - بعد - طلاق واحد على ما قال (وإذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها) أي إذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بأن يقول : أنت طالق واحدة قبلها واحدة أو بعدها واحدة ؛ تكون القبلية أو البعدية صفة لما بعدها في المعنى وإن كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها ؛ فيقع في الأول طلاقان ، وفي الثاني طلاق واحد لأن معنى الأول : أنت طالق واحدة التي سبقتها واحدة أخرى ؛ فتقعان معاً في الحال ، ومعنى الثاني : أنت طالق واحدة التي ستجيء بعدها أخرى ، فتقع هذه في الحال ولا يعلم ما سيجيء (وإذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها) أي إذا لم يقيد كل من القبل والبعد بالكناية بأن يقول : أنت طالق

جاءني زيد قبله عمرو أقضى سبق عمرو، وأن إيقاع الطلاق في الماضي إيقاع في الحال لكونه مالكا للإيقاع في الحال غير مالك للإسناد، والواقع في الماضي واقع في الحال فثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه، فالقبلية في قوله: أنت طالق واحدة قبل واحدة صفة للأولى، فتبين بها، فلا تقع الثانية لفوات المحلية. وفي قوله: قبلها واحدة صفة للثانية فأقتضى إيقاعها في الماضي وإيقاع الأولى في الحال، والإيقاع في الماضي إيقاع في الحال أيضاً فيقتربان فيقعان، والبعدية في قوله: بعد واحدة صفة للأولى فأقتضى إيقاع الأولى في الحال، وإيقاع الثانية قبلها فيقتربان فيقعان. وفي قوله: بعدها واحدة صفة للأخيرة فتبين بالأولى، وتلغو الثانية لفوات المحلية.

(وعند: للحضرة، فإذا قال لغيره: لك عندي بألف درهم كان وديعة؛ لأنَّ الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم)، والوقوع عليه إلا أن يقول: دين، وعلى هذا قلنا: إذا قال للموطوءة: أنت طالق كل يوم ولم يكن له نية، طلقت واحدة عندنا، خلافاً لزفر. ولو قال: عند كل يوم، أو مع كل يوم، أو في كل يوم، تطلق في كل يوم واحدة، حتى تطلق ثلاثاً في ثلاثة أيام، ولو قال: أنت

واحدة قبل واحدة أو بعد واحدة؛ تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها؛ فيقع في الأول طلاق وفي الثاني طلاقان لأن معنى الأول أنت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الأخرى الآتية فتقع الأولى ولا يعلم حال الآتية، ومعنى الثاني: أنت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الأخرى الماضية؛ فتقعان معاً، وهذا كله في الطلاق، وأما في الإقرار فيلزم في قوله: له عليّ درهم واحد قبل درهم واحد، وفي الصور الآخر يلزمه درهمان، هكذا قالوا.

(وعند: للحضرة فإذا قال لغيره: لك عندي ألف درهم كان وديعة لأنَّ الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم)، لأن - عند - يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الأمانة دون الدين لأنه محتمل، ولهذا إذا وصل به لفظ الدين بأن يقول لك عندي ألف ديناً يكون ديناً.

عليّ كظهر أمي كل يوم، يكون ظهاراً واحداً. ولو قال: عند كل يوم، أو مع كل يوم، أو في كل يوم، تجدد انعقاد ظهار بمجيء كل يوم؛ لأنه إذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفاً واحداً فلا يثبت إلا واحد وإن تكررت الأيام. وإذا ذكر كلمة الظرف ينفرد كل يوم بكونه ظرفاً، وإنما يتحقق ذلك إذا تحقق أو ظهار في كل يوم.

ومن هذا الجنس: ألفاظ الاستثناء. وأصل ذلك: إلّا والاستثناء من جنس البيان؛ لأنه بيان تغيير، فمسائله تذكر في باب البيان إن شاء الله تعالى. (وغير: تستعمل صفة للنكرة، وتستعمل استثناء).

وأصله: أن يكون وصفاً يمس إعراب ما قبله، (تقول: له عليّ درهم غير دائق بالرفع، فيلزمه درهم تام)؛ لأنه صفة للدهرم، أي درهم مغاير للدائق. (ولو قال بالنصب: كان استثناء فيلزمه درهم إلّا دائقاً)، أي: ينتقص من الدرهم دائق، ولو قال: لفلان عليّ دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تام، ولو قال: غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد؛ لأنّ الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده، والدرهم لا يجانس الدينار صورة وإن كان يجانسه معنى، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يُنتقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء؛ لأنه يجانسه معنى وهو كاف لصحة الاستثناء عندهما لما يأتي في بابه إن شاء الله تعالى، وإنما ذكر فخر الإسلام وما يقع من الفصل بين البيان والمعارضة يذكر في باب البيان إن شاء الله تعالى؛ لأنّ محمداً

(وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء) لكن الاستعمال الأول أصل فيه والثاني تبع فهو أيضاً داخل في الظروف تغليباً (كقوله: له عليّ درهم غير دائق بالرفع، فيلزمه درهم تام) لأنه حينئذ صفة للدهرم فيكون المعنى: له عليّ الدرهم الذي مغاير للدائق فلا يستثنى منه شيء فيلزم درهم تام (ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم إلّا دائقاً) وهو مقدار سدس الدرهم.

يعمل في هذه المسئلة بطريق المعارضة، وهما بطريق البيان، بيانه: أنَّ الاستثناء المتصل يعمل بطريق البيان عندنا، وبطريق المعارضة عند الشافعي. والمنفصل يعمل بطريق المعارضة عند الكل، فعند محمد: يعمل في هذه الصورة بطريق المعارضة لعدم المجانسة، كما إذا آستثنى الثوب من الدينار فيكون الاستثناء منفصلاً ولا تنافي لجواز أن يجب عليه دينار، ولا يجب عليه عشرة دراهم، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله بطريق البيان لوجود المجانسة عندهما.

(وسوى: مثل غير)، ولهذا ذكر في الجامع: لو قال: إن كان في يدي دراهم إلا ثلاثة دراهم، أو سوى ثلاثة، أو غير ثلاثة، فجميع ما في يدي صدقة، وفي يده أربعة دراهم أو خمسة دراهم، فلا شيء عليه؛ لأنَّ شرط حثه أن يكون في يده غير الثلاثة ما ينطلق عليه أسم الدراهم ولم يوجد؛ لأنَّ أسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين، ولو قال: إن كان في يدي من الدراهم إلا ثلاثة دراهم، والمسئلة بحالها، لزمه أن يتصدَّق بذلك كله؛ لأنَّ شرط حثه أن يكون في يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم، والدرهم والدرهمان من الدراهم (ومنها حروف الشرط) وهي: إن، وإذا، وإذا ما، ومتى، وحيثما، وكلما، ومن، وما، وإنما لم يذكر كل في حروف الشرط؛ لأنَّ الاسم يليها دون الفعل، والشرط هو العلامة، وإنما سميت ألفاظ الشرط: لاقتنائها بالفعل الذي هو شرط الحث، أي: علامته؛ لأنَّ الجزء إنما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل لا بالاسم الذي لا خطر فيه، وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَمْرُ هَٰذَا هَلَكَ﴾، وإن امرأة خافت على إضممار فعل يفسره الظاهر، وقد عدّها

(وسوى: مثل غير) في كونه صفة واستثناء، وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان إعرابه تقديريةً يحال على النية، ولعل القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف.

(ومنها حروف الشرط فإن: أصل فيها) لأنها لم تستعمل إلا لهذا المعنى، وغيرها يستعمل لمعان آخر، ولهذا غلب - إن - فسمي الكل بحرف الشرط وإن

البعض من ألفاظ الشرط؛ لأن الفعل يلزم الاسم الذي يدخل عليه كل، مثل: كل امرأة أتزوجها، وذلك الفعل يصير في معنى الشرط، حتى لا يترك الجزء إلا بوجوده (وإن: أصل فيها) وما وراءها ملحق بها، ولهذا ذكرت من حروف الشرط، وإن كان إذا ومتى ونحوهما من الأسماء لأن الأصل فيها إن، وهو حرف. (وإنما يدخل على أمر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة)، إنما للوضع، أو لأن الجزء لما وجب فيه أن يكون غير واقع، وجب أن يكون للشرط كذلك؛ لأن الجزء معلوله، ولا يصح أن تكون العلة واقعة والمعلول غير واقع، تقول: إن أكرمتني أكرمتك، ولا تقول: إن جاء غد أكرمتك؛ لأنه لا خطر في الغد، ولهذا قبح: إن احمر البسر كذا، وإن طلع الشمس آتاك إلا في اليوم المغيم، وبينوا صحة قولهم: إن مات فلان كان كذا مع أن الموت كائن لا محالة على أن وقته غير معلوم، وأثره أن يمنع العلة عن الحكم أصلاً، حتى يبطل التعليق، أي أثر الشرط أن لا ينعقد العلة في حق الحكم أصلاً إلى أن يبطل التعليق بوجود الشرط، فحينئذ ينقلب ما ليس بعلة علة، وهذا بناء على أن التعليقات ليست بأسباب عندنا خلافاً للشافعي، لما سيأتي تقريره في موضعه إن شاء الله تعالى.

(فإذا قال: إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثاً لم تطلق حتى يموت أحدهما). ثم إن مات الزوج تطلق قبل موته بساعة؛ لأن الشرط عدم فعل التطلاق منه، وإذا لا يتحقق إلا باليأس عن الحياة، فإذا قرب موته على وجه لا يسع فيه: أنت طالق، ويسع فيه: أنت طالق فقد فات البر وهو التطلاق، فوجد الشرط، وهو عدم التطلاق، فتطلق ثلاثاً، فإن لم يدخل بها فلا ميراث لها لأن امرأة الفار إنما

كان بعضها إسمياً (وإنما تدخل على أمر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة) فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالاً إلا بضرب من التأويل لأنه محل - لو - ولا يستعمل على أمر كائن لا محالة إلا بالتأويل لأنه محل - إذا - (فإذا قال: إن لم أطلقك فأنت طالق لم تطلق حتى يموت أحدهما) لأن هذا الشرط لا يعلم قطعاً إلا حين موت أحدهما، فإنه قبل الموت يمكن في كل حين

ترث إذا كانت في العدة، وإن دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبل موته بآخيتاره وهو ترك التطليق، فصار فاراً. وإن ماتت المرأة تطلق قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق، وفي النواذر: لا تطلق بموتها لأن اليأس إنما يحصل بموتها لأن قبل موتها يتصور التطليق من الزوج، فوجد الشرط عند انقضاء محل الطلاق، بخلاف الزوج، فإنه كما أشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التعليق منه، والصحيح: أن موتها كموته؛ لأنها إذا أشرفت على الموت فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق، وإذا القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق، فوجد الشرط والمحل باق، فيقع. والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكماً لا حقيقة، فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الإرسال فلا جرم يقع المعلق، وإن كان لا يقدر على إرسال الطلاق في هذه الساعة اللطيفة ألا ترى أن المفق إذا علق الطلاق أو العتاق بالشرط ثم وجد الشرط وهو مجنون، يقع المعلق وإن لم يتصور منه إرسال الطلاق والعتاق في هذه الحالة، فكذا هذا. ولا ميراث للزوج منها؛ لأنها بانّت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت وهي شرط التوريث. (وإذا: عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجأزى بها مرة،

أن يطلقها، فإذا لم يطلق وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث إن كانت غير مدخول بها، بخلاف ما إذا كانت مدخولاً بها، لأن امرأة الفارّ ترث بعد الدخول، وكذا إذا شارف موت المرأة تطلق البتة لأنه تحقق الشرط حينئذ.

(وإذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجأزى بها مرة ولا يجأزى بها أخرى) يعني أنها مشتركة بين الظرف والشرط، فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الأول سبباً والثاني مسبباً، ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها، وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيها بعدها؛ وإن كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء، مثال الأول: شعر:

واستغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتحمل

ولا يجازى بها أخرى). أي: تستعمل للشرط مرة، ولا تستعمل له أخرى. (وإذا جوزي بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط وهو قول أبي حنيفة رحمه الله، وعند نحاة البصرة: هي للوقت) باعتبار أصل الوضع، (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل: متى فإنها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال)، مع أن المجازاة بمتي لازمة في غيره موضع الاستفهام كقولك: متى القتال؟ ومع هذا لا يسقط عنها حقيقة، والمجازاة بإذا غير لازمة بل هي جائزة، فأولى أن لا يسقط عنها معنى الوقت، (وهو قولهما، حتى إذا قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت طالق، لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما)، مثل قوله: إن لم أطلقك فأنت طالق. (وقالا: يقع كما فرغ مثل: متى لم أطلقك)، وهذا إذا لم

ومثال الثاني: شعر:

وإذا تكون كريمة أدعى لها وإذا يحاس الحيس يُدعى جندب
(وإذا جوزي بها سقط عنها الوقت كأنها حرف الشرط، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله) لأنه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشارك تعين عند إرادة أحد المعنيين بطلان الآخر ضرورة (وعند نحاة البصرة هي للوقت) حقيقة فقط (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط للوقت عنها) على سبيل المجاز (مثل - متى - فإنها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال) وإذا لم يسقط ذلك عن - متى - مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فالأولى أن لا يسقط ذلك عن - إذا - مع عدم لزوم المجازاة لها (وهو قولهما) أي أبي يوسف ومحمد رحمهما الله ولكن يرد عليهما أنه إذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، والجواب أنها لم تستعمل إلا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها، والشرط إنما لزم تضمناً من غير إرادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط (حتى إذا قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما) لأنه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كأنه قال: إن لم أطلقك فأنت طالق، وفيه لا يقع ما لم يمت أحدهما (وقالا: يقع كما فرغ مثل: متى لم أطلقك) لأنه

يكن له نية، أما إذا نوى الشرط أو الوقت فكما نوى. لها: أن إذا أَسَمَ للوقت المستقبل ويقرن بما ليس فيه معنى الخطر، يقال: آتيك إذا اشتد الحر، ولا يجوز: إن اشتد الحر، لأن الشرط يقتضي خطراً وتردداً بين أن يكون وبين أن لا يكون.

وإذا يستعمل فيما هو كائن كقوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ، وَإِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ﴾ أو منتظر لا محالة نحو، إذا احمر البسر كان كذا، ويستعمل في جواب الشرط قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ تَصْبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمْتُمْ إِلَيْهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ معناه: فهم يقنطون، وإذا كان داخلياً في الكائن لم يكن مبهماً أي: لم يكن على خطر الوجود، فلم يكن للشرط؛ لأن الشرط يعتمد الإبهام والتردد، إلا أنه قد يستعمل في الشرط مجازاً مع قيام معنى الوقت كمتى، فصار الطلاق مضافاً إلى وقت خالٍ عن إيقاع الطلاق عليها فيه، وكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فتطلق، ولهذا لو قال لامرأته: أنت طالق إذا شئت، لم يتقيد بالمجلس، حتى لو قامت من مجلسها لا يخرج الأمر من يدها، كما لو قال: متى شئت، بخلاف: إن شئت، وله: أن إذا تستعمل للوقت كقوله:

وإذا تكون كرهية أدعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

وتستعمل للشرط الخالص كقوله: وإذا تصبك خصاصة فتجمل، ومعناه: وإن تصبك بدليل دخول الفاء في: فتجمل، وإذا مخصوص بأن، ولا يدخل في متى، وكون الخصاصة على خطر الوجود، وليست بكائنة ولا مما ينتظر لا محالة، وإذا

عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى: في زمان لم أطلقك فأنت طالق، فإذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع في الحال كما في - متى -، والدليل عليه: أنه لو قال: أنت طالق إذا شئت؛ لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت، والجواب عنه أنه تعلق الطلاق بالمشيئة فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع، وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك، وهذا كله إذا لم ينو شيئاً، أما إذا نوى الوقت أو الشرط فهو على ما نوى.

ثبت الوجهان في إذا على التعارض أعني معنى الوقت ومعنى الشرط الخاص، فإن حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت أحدهما، وإن حمل على الوقت يقع الطلاق في الحال، فلا يقع الطلاق بالشك، وفي قوله: أنت طالق إذا شئت، فقد صارت المشيئة إليها بيقين، فإن أريد به الوقت لا يخرج الأمر من يدها بالقيام، وإن أريد به الشرط يخرج الأمر من يدها بالقيام، فلا يخرج الأمر من يدها بالشك.

(وإذا ما: مثل إذا).

ومتى: للوقت المهم في أصل الوضع، ولكن لما كان الفعل يليها جعل للشرط، ولزم في باب المجازاة، وجزم بها مثل: إن، ولكن مع قيام معنى الوقت، فوقع الطلاق بقوله: أنت طالق متى لم أطلقك أو متى ما لم أطلقك عقيب اليمين، لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وقوله: متى شئت لم يقتصر على المجلس، وقد مرّ مباحث كلها، ومن، وما في ألفاظ العموم.

(ولو: للشرط) تقول: لو جئتني لأكرمك إلا أن إن تجعل الفعل للاستقبال وإن كان ماضياً، ولو تجعله للمضي وإن كان مستقبلاً، وزعم الفراء: أن لو يستعمل في الاستقبال كان لتأخيرها في الشرطية، كذا ذكره صاحب المفصل. (وروي عنهما: إذا قال: أنت طالق لو دخلت الدار، أنه بمنزلة: إن دخلت الدار)؛ لأنّ لو يفيد معنى الترقب فيما يقرن به فكان بمعنى الشرط، ولو قال: أنت طالق لولا صحبتك، أو أنت طالق لولا دخولك الدار، أنها لا تطلق لما فيها من معنى الشرط؛ لأنّ قوله: أنت طالق موجب، وقد منعه باعتبار وجود

(وإذا ما مثل إذا) لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق.

(ولو للشرط، وروي عنهما أنه إذا قال: أنت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة: إن دخلت الدار) يعني أن - لو - لم يبق على معناه الأصلي وهو نفى الماضي، بمعنى أن انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو

الصحة، أو الدخول، فعمل عمل الشرط في المنع، وإن كان الشرط في الحقيقة هو المعدوم على خطر الوجود، وهنا الصحة موجودة، ولكن الشرط ما لولاه لتحقق الحكم وقد وجد هنا، وذكر محمد في السير الكبير باباً بناءً على معرفة هذه الحروف التي ذكرنا، إذا قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من أهل الحصن ففعلناه وقع عليه وعلى عشرة سواه، والخيار في تعيينهم إليه، ولو قال: آمنوني وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة، فكذلك، إلا أن الخيار في تعيين العشرة إلى من أمنهم، لأن المتكلم عطف أمنهم على أمان نفسه فأقتضى المغايرة، ولم يشترط لنفسه في أمنهم شيئاً فلم يكن له الخيار، بخلاف الأول؛ لأنه شرط ذلك لنفسه بكلمة تنبئ عن الاستعلاء فيقتضي أن يكون مستعلياً عليهم، ولا ذلك إلا بكون الولاية إليه، ولو قال: فمثل قوله: وعشرة. ولو قال: آمنوني في عشرة فهو أحد العشرة، والخيار إلى الإمام في التسعة لا إليه؛ لأنه ما شرط لنفسه شيئاً في أمان من ضمهم إلى نفسه. ولو قال: آمنوا لي عشرة وقع على عشرة لا غير، ولرأس الحصن أن يدخل نفسه فيهم؛ لأنه إذا صار غيره آمناً بسببه فأولى أن يصير هو آمناً بنفسه، والخيار فيهم إليه؛ لأن الأمان إنما يكون لأجله أن لو كان الخيار إليه. (وكيف: سؤال عن الحال فإن استقام فيها وإلا بطل) تقول: كيف

عند أهل العربية، أو إن انتفاء الشرط في الماضي لأجل انتفاء الجزاء كما هو عند أرباب المعقول، بل صار بمعنى إن في حق الاستقبال في عرف الفقهاء، ولم يرو عن أبي حنيفة في هذا الباب شيء أصلاً.

(وكيف: للسؤال عن الحال) في أصل وضع اللغة، تقول: كيف زيد، أي: صحيح أم سقيم (فإن استقام) أي السؤال عن الحال (فيها وإلا بطل) لفظ - كيف - والمراد باستقامة السؤال عنها أن يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن أن يكون ثمة سؤال أو لا كما في الطلاق، وبعدم استقامته أن لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على رأيه، ثم بين كلا المثالين

زيد؟ أي: صحيح هو أم سقيم (ولذلك قال أبو حنيفة في قوله: أنت حر كيف شئت: أنه إيقاع)، ويلغو قوله: كيف شئت؛ لأنه لا حال للحرية فلا يتعلق بمشيئته. وعندهما: المشيئة إليه في المجلس، ولا يعتق ما لم يشأ كقوله: إن شئت. (وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف) أي: البائن، (والقدر) أي الثلاث (مفوضاً إليها بشرط نية الزوج).

أعلم أنها إذا كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو آخر كلامه، وإن دخل بها وقعت واحدة رجعية في الحال، ثم المشيئة إليها في صفة البينونة أو جعل الواقع ثلاثاً إن نوى الزوج، لأن الطلاق أحوالاً فإنه بائن ورجعي، والبينونة نوعان: غليظة، وخفيفة. وهذا لأنَّ عنده موقع الواحد يملك أن يثله،

على غير ترتيب اللف فقال (ولذلك قال أبو حنيفة في قوله: أنت حر كيف شئت؛ أنه إيقاع) مثال لبطلان لفظ - كيف - فإن العتق ليس ذا حال عند أبي حنيفة رحمه الله، وكونه مدبراً ومكاتباً، وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر، فيلغو - كيف شئت - ويقع العتق في الحال (وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضاً إليها بشرط نية الزوج) مثال لاستقامة الحال، فإن الطلاق ذو حال عند أبي حنيفة رحمه الله من كونه رجعيّاً، أو بائناً خفيفة أو غليظة؛ على مال أو غير مال؛ فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله: أنت طالق كيف شئت، ويكون باقي التفويض إليها في حق الحال الذي هو مدلول - كيف - وهو فضل الوصف؛ أعني كونه بائناً والقدر أعني كونه ثلاثاً واثنين إذا وافق نية الزوج، فإن اتفق نيتهما يقع مانوياً وإن اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين؛ فإذا تعارضا تساقطا، فبقي أصل الطلاق الذي هو الرجعي، فإن نوت الثنتين ونواهما أيضاً لا يقع لأنه عدد محض ليس مدلولاً للفظ، وأما الثلاث فإنه وإن لم يكن أيضاً مدلول اللفظ لكنه واحد اعتباري بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل، والدليل ههنا هو لفظ - كيف -، وإنما احتاج إلى موافقة نية الزوج مع أنه فوض الأحوال بيدها لأن حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة، والعدد

وله أن يجعل الرجعي بائناً، فإذا كان مالكاً لذلك عنده، ملك تفويضه إليها.
(وقالا: ما لم يقبل الإشارة فحاله ووصفه بمنزلة أصله فيتعلق الأصل بتعلقه).
أي: ما لا يتأتى فيه الإشارة من الأمور الشرعية كالطلاق والعتاق ترجع الكلمة
إلى الأصل أي: أصل الطلاق لتعذر حملها على السؤال عن الحال، فذلك لا
يكون قبل وجود الأصل، ولو لم نحملها على الأصل لاحتجنا إلى الغائها فلا يقع
شيء ما لم تشأ في المجلس، ويترتب صحة مشيئتها على نية الزوج.

(وكم: اسم للعدد الواقع فإذا قال: أنت طالق كم شئت لم تطلق ما لم
تشأ)، ويتعلق أصل الطلاق بمشيئتها لأن المشيئة واقعة في نفس الواقع، لأنَّ

محتاجة إلى النية ليتعين أحد محتمليه، وهذا كله إذا كانت مدخولاً بها، فإن لم
تكن مدخولاً بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله - كيف شئت - لعدم الفائدة
(وقالا: ما لم يقبل الإشارة فحاله ووصفه بمنزلة أصله فيتعلق الأصل بتعلقه)
يعني أن عندهما كل ما كان من الأمور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق
ونحوهما، فالحال والأصل بمنزلة واحدة إذ هما غير محسوسين؛ فلا معنى لجعل
أحدهما واقعاً والآخر موقوفاً؛ بل يعلق الأصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها؛
فلا يقع ما لم تشأ؛ وذلك لثلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لأن قيام العرض
بالعرض ممتنع فينبغي أن يقوموا معاً بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات، وبما
حررنا اندفع ما قيل إن في كلام المصنف مسامحة القلب؛ والأولى أن يقول:
فأصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الأصل بتعلقه، وذلك لأنه إذا جعل الحال
والأصل بمنزلة الشيء الواحد أخذ كل منهما حكم الآخر وأبو حنيفة رحمه الله
يقول: يلزم من هذا اتباع الأصل للوصف؛ وهو خلاف القياس فلا يعتبر.

(وكم: اسم للعدد الواقع، فإذا قال: أنت طالق كم شئت لم تطلق ما لم
تشأ) لأنه لما كان اسماً للعدد الواقع الموجود في الخارج ولم يكن في الخارج ههنا
عدد حتى يسأل عنه أو يخبر عنه لتكون استفهامية أو خبرية؛ فلا بد أن يستعار

العدد هو الواقع فقد علق جميع الأعداد بمشيئتها. وإنما يصير جميع الأعداد معلقاً بمشيئتها إذا تعلق أصل الطلاق بها، وتتوقت المشيئة بالمجلس لأنه ليس فيها ما ينبىء عن الوقت.

(وحيث، وأين: آسمان للمكان، فإذا قال: أنت طالق حيث شئت، أو أين شئت، أنه لا يقع ما لم تشأ، وتتوقت مشيئتها بالمجلس)؛ لأنه ليس فيهما معنى الوقت حتى يقتضيا عموم الأوقات، (بخلاف إذا) شئت، (ومتى) شئت، لأنها يعمّان في الأوقات كلها، فلها أن تشاء في المجلس، وبعده.

(اللفظ المذكور بعلامة الذكور مطلقاً يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط)، خلافاً لبعض أصحابنا وبعض الشافعية. (ولا يتناول الإناث المفردات) اتفاقاً.

بمعنى أي عدد شئت؛ وهو تمليك يقتصر على المجلس، فكأنه قال: إن شئت واحدة فواحدة وإن شئت ما زاد فما زاد عليها، فإن شئت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج وإلا لا.

(وحيث وأين: اسمان للمكان، فإذا قال: أنت طالق حيث شئت أو أين شئت إنه لا يقع ما لم تشأ) لأنها لما كانا للمكان؛ والطلاق مما لا يختص في المكان أصلاً فيحمل على معنى إن شئت فلا يقع ما لم تشأ (وتتوقف مشيئتها على المجلس بخلاف إذا ومتى) لأنها لما جعلتا بمعنى إن؛ وإن يقتصر على المجلس فكذا هما، وإذا ومتى يدلان على عموم الزمان وكلّيته؛ فلا تتوقف المشيئة فيهما على المجلس، وإنما لم يجعلتا بمعنى إذا ومتى لأنها إذا خلصا عن معنى المكان فالأقرب إليهما هو أن الدلالة على مجرد الشرط؛ ولا يناسب أن يجعل عموم المكان مستعاراً من عموم الزمان فلكل واحد من - كيف وكم وحيث وأين - مشابهة من معنى الشرط؛ فلذلك ذكرت فيها. ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار أن الواو والياء والألف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال:

(الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط، ولا يتناول الإناث المفردات) لأن تناول الجمع المذكر للإناث إنما هو

(وإن ذكر بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة)، لأن دخول الإناث ثمة بطريق التبعية، وإذا يليق بهن لا بالذكر، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ لتطيب قلوبهن؛ لأنهن شكون إلى النبي عليه السلام فطلبن التخصيص بالذكر، فبطل تشبث اللالكائي به ظاناً أن المسلمين لو تناول الفريقين لكان ما بعده تكراراً، (حتى قال محمد في السير: إذا قال آمنوني على بني، وله بنون وبنات، أن الأمان يتناول الفريقين، ولو قال: آمنوني على بناتي، لا يتناول الذكور من أولاده، ولو قال على بني، وليس له سوى البنات، لا يثبت الأمان لهن)؛ لأن الاسم لا يتناول الإناث المفردات. ولهذا قال محمد في رواية عن أبي حنيفة رحمه الله: إذا أوصى لبني فلان وفلان أبو الذكران والإناث، فالوصية للكل؛ لأن البنين يتناول البنات المختلطة بالبنين، كالأخوة يتناول

للتغليب، والتغليب إنما يتحقق عند الاختلاط دون الإناث المنفردات، وعند الشافعي رحمه الله لا يتناول الإناث عند الاختلاط أيضاً لأن كل علامة مخصوصة لمعنى هو حقيقتها، فلو تناول الإناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، ولزم التكرار في قوله ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ قلنا نزول الآية في حقهن لتطيب قلوبهن، حيث قلن: ما بالنا لم نذكر في القرآن صريحاً واستقلالاً فنزلت الآية في حقهن لأجل هذا؛ لا أنهن لم يدخلن في الجمع المذكر، والتغليب باب واسع في القرآن (وإن ذكر بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة) لأن الرجل لا يكون تبعاً للأُنثى حتى يدخل في تغليب الأُنثى (حتى قال في السير الكبير: إذا قال: آمنوني على بني وله بنون وبنات أن الأمان يتناول الفريقين) لأن الجمع المذكر يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط (ولو قال: آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده) لأن الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب (ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان لهن) لأن الجمع المذكر إنما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليباً دون الانفراد؛ لعدم التغليب، ولو ذكر هذه الأمثلة على سبيل النشر المرتب لكان أولى وأخصر.

الأخوات المختلطة بالأخوة، قال الله تعالى: ﴿وإن كانوا أخوة رجالاً ونساء﴾
فقد ذكر في الكشف: المراد بالأخوة: الأخوة والأخوات، تغليباً لحكم
الذكورة.

وإنما: للحصر، حكاه أبو علي الفارسي في الشيرازيات عن النحاة، ولأنَّ
إنَّ للإثبات، وما للنفي، فيبقى كذلك عند التركيب؛ لأنَّ الأصل عدم التغير
ولا يقتضي إنَّ إثبات غير المذكور، وما نفي المذكور اتفاقاً، فتعين عكسه، واحتج
المخالف بقوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾ ومن ليس
كذلك فهو مؤمن إجماعاً، والجواب: أنه محمول على المبالغة، أي: إنما الكاملون
الإيمان الذين من صفتهم كيت وكيت.

(وأما الصريح: فما ظهر المراد به ظهوراً بيناً حقيقة كان، أو مجازاً)، ومنه
سمي القصر صرحاً لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية، والصريح: الخالص من
كل شيء، ويقال: فلان صرح بكذا أي: أظهر ما في قلبه لغيره من محبوب أو
مكروه بأبلغ إظهار فهو أظهر من الظاهر بأنضمام كثرة الاستعمال إليه، وهو
(كقوله: أنت حر، وأنت طالق)، وبعث، واشترت، ووهبت، لظهور المراد
بهذه الالفاظ بواسطة كثرة الاستعمال.

١

(وأما الصريح: فما ظهر المراد به ظهوراً بيناً حقيقة كان أو مجازاً) فيه تنبيه
على أن الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز؛ فكأنهما قسمان
منهما، ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة إلى قيد يخرج به النص
والمفسر؛ لأنَّ ظهوره من حيث الاستعمال؛ وظهورهما بقصد المتكلم والقارئ
(كقوله أنت حر وأنت طالق) الظاهر أنها مثالان للصريح من الحقيقة؛ فإنها
حقيقتان شرعيتان في إزالة الرق والنكاح؛ صريحان فيهما، ويحتمل أن يكونا
مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لأنهما مجازان لغويان في هذا المعنى؛ وحقيقتان

(وحكمه: تعلق الحكم بعين الكلام، وقيامه مقام معناه، حتى أستغنى عن العزيمة) أي: النية، فعلى أي وجه أضيف إلى المحل من نداء أو وصف كان موجباً للحكم، حتى إذا قال: يا حر، أو طالق، أو حررتك، أو طلقتك، يكون إيقاعاً نوى أو لم ينو، كما لو قال: أنت حر، أو أنت طالق؛ لأنّ عينه قام مقام معناه في إيجاب الحكم لكونه صريحاً فلا يحتاج إلى النية.

(وأما الكناية: فما استتر المراد به، ولا يفهم إلا بقريضة حقيقة كان، أو مجازاً. مثل إلفاظ الضمير)، فإنّ المراد لا يفهم بها دون القرينة، فإن هو لا يميز بنفسه بين أسم وأسم إلاّ بدلالة أخرى، وهذا لأنّ الضمير عبارة عن الاسم المتضمن للإشارة إلى المتكلم أو المخاطب، أو إلى غيرهما بعد سبق ذكره، فلا يفهم المراد منه إلاّ بقريضة، ومن معنى الكناية أخذت الكنى، فإنّ الرجل معروف بأسمه العلم، والاسم الصريح لكل شخص: ما جعل علماً له، ثم يكنى عنه بالنسبة إلى ولده، وهي لا تعرف إلا بدلالة زائدة وهي معرفة ولده، وتلك

شرعيتان فيه، هكذا قيل. (وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة) أي لا يحتاج إلى أن ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ، فإن قصد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه: أنت طالق يقع الطلاق ولو لم يقصده، وهكذا قوله بعت واشترت.

(وأما الكناية: فما استتر المراد به ولا يفهم إلا بقريضة حقيقة كان أو مجازاً) فيه تنبيه أيضاً على أن الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز، والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال؛ ولا حاجة إلى إخراج الخفي والمشكل لأن خفاءهما بحسب مانع آخر، فلو وقع الخفاء في الصريح؛ أو الظهور في الكناية بعوارض آخر لا يضر ذلك في كونه صريحاً أو كناية؛ لأن العوارض الآخر لا تعتبر؛ فالمدار فيهما على الاستعمال، ولهذا قالوا: إن الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة، والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية (مثل ألفاظ الضمير) كهاء الكناية، وأنا وأنت، فإن كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء، وكونه أعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية؛ لأن ذلك

الكنية حقيقة وليست بمجاز عن أسنه العلم؛ لأنه لا اتصال بينهما، وكذا الحبشي يكنى: بأبي البيضاء، والضرير: بأبي العياء، ولا اتصال بين الاسمين بوجه، بل بينهما تضاد، فعلمت أن الكناية قد تكون بالحقيقة، وقد تكون بالمجاز، أخذت من قولهم؛ كنيتم وكنون قال:

وإني لأكنو عن قذور بغيرها وأعرب أحياناً بها فأصارع

(وحكمها: أن العمل بها إلا بالنية) أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال، لتردد في المراد بها، فلا يجب الحكم بها ما لم يزل ذلك التردد بدليل يتصل بها، ولهذا سمي المجاز قبل أن يصير متعارفاً كناية لما فيه من التردد لاحتمال الحقيقة وغيرها.

(وكنائيات الطلاق سميت بها مجازاً حتى كانت بوائن إلا اعتدي،

شيء آخر، ولهذا أنكر رسول الله ﷺ على من دق بابه فقال: «من أنت» فقال: أنا، فقال عليه السلام «أنا أنا» أي: لم تقول: أنا أنا، بل اذكر اسمك حتى أفهم، ثم الظاهر أنه مثال للكناية الحقيقية، ولم يذكر مثال الكناية المجازية (وحكمها: أن لا يجب العمل بها إلا بالنية) أي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في: - أنت بائن - ما لم ينو نيته؛ أو لم يكن شيء قائماً مقامها كدلالة حالة الغضب أو مذاكرة الطلاق.

(وكنائيات الطلاق سميت بها مجازاً حتى كانت بوائن) جواب سؤال مقدر وهو: أنكم قلتم: إن الكناية ما استتر المراد به، والحال أن ألفاظ الطلاق البائن مثل قوله: أنت بائن، وبته، وبتلة، وحرام ونحوها، كلها معلومة المعاني، واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية؟ فأجاب: بأن تسميتها كناية إنما هي بطريق المجاز لأن معنى كل واحد معلوم لا إبهام فيه؛ إذ معنى البائين واضح، لكن لا يعلم من أي شيء بائن؛ أمن الزوج، أو من العشرة، أو من المال أو الجمال، فإذا نوى أنها بائن عني زال الإبهام؛ فكان عاملاً بموجبه، ولذا

واستبرئي رحمك، وأنت واحدة).

أعلم أنّ الفقهاء يسمون لفظ البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجاز إلا حقيقة، لأنها معلومة المعاني غير مستترة المراد، ولكن باعتبار معنى التردد فيها يتصل به هذه الألفاظ لاحتمال أن يراد به البينونة من جهة الجيران، أو من جهة القرابة، أو من جهة النكاح، شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازاً، ولهذا الإبهام احتيج إلى نية الطلاق، فإذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجبياتها من غير أن تجعل كناية عن الصريح، ولذلك يقع بها الطلاق البائن؛ لأنّ لهذه الألفاظ تأثيراً في انقطاع النكاح، ومعلوم أنّ ما يكون كناية عن غيره

وقع الطلاق البائن بها، ولو كان كنايات حقيقة لكانت من قبيل أن يذكر أنت بائن ويراد به أنت طالق، فيقع الطلاق الرجعي، واعترض عليه بأن الكناية ما كان معناه المراد به مستتراً لا معناه اللغوي، وههنا كذلك؛ فإن البائن وإن كان معناه اللغوي واضحاً؛ لكن معناه المراد به مستتر؛ وهو أنها بائن عن الزوج، فكانت كنايات حقيقة، ولهذا قالوا: إنها كنايات على مذهب علماء البيان دون الأصول، فإن الكناية عندهم أن يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه إلى ملزومه؛ كما في طويل النجاد يراد به طويل النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه إلى ملزومه الذي هو طول القامة، وههنا كذلك فإن بائناً محمول على معناه، لكن لينتقل منه إلى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند النية، وهو أيضاً لا يخلو من خدشة فتأمل (إلا: اعتدي، واستبرئي رحمك، وأنت واحدة) استثناء من قوله: حتى كانت بوائن، يعني أن ألفاظ الكنايات كلها بوائن إلا هذه الألفاظ الثلاثة فإنها رجعية لأجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديراً، أما في قوله: اعتدي فلأنه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها، ويحتمل اعتداد الحيز للفراغ عن العدة، فإذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي، فإن كانت مدخولاً بها يثبت الطلاق اقتضاء كأنه قال: اعتدي لأني طلقتك، أو طلقي ثم اعتدي، أو كوني طالقاً ثم اعتدي، فيقع الطلاق وتجب

فإن عمله كعمل ما جعل كناية عنه، ولفظ الطلاق لا يوجب البيونة بنفسه، فعلم أنها عوامل لحقائقها، وإنما يكون هذا الاسم على أصل الشافعي حقيقة لهذه الألفاظ؛ لأن الواقع بها رجعي عنده إلا في قول الرجل: اعتدي، واستبرئي رحمك، وأنت واحدة.

أعلم أن قوله: اعتدي كناية لاحتماله وجوهاً متغايرة إذ حقيقة الاعتداد للحساب فيحتمل أن يراد به عدُّ نعم الله، ونعم الزوج، وغير ذلك، ولا أثر لذلك في قطع النكاح. ويحتمل أن يراد به: عدُّ الأقراء، فإذا نوى الأقراء وهو الاعتداد من النكاح، وتعين وجه الطلاق بهذه النية، وقع الطلاق به بعد الدخول اقتضاءً لأن الأمر بالاعتداد لا يصح بدون الطلاق، والطلاق معقب للرجعة، وإن كان قبل الدخول وقع به الطلاق عند النية باعتبار أنه مستعار عن الطلاق لأن الطلاق سبب للاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو الطلاق، فلذلك كان رجعيًا.

فإن قلت: ما ذكرت غير صحيح لوجه:

أحدها: أنه لو جعل مستعاراً عن الطلاق فلا يخلو إما أن جعل مستعاراً عن قوله: أنت طالق، أو مطلقة، أو طلقتك، أو طلقي لا يجوز الأول، والثاني، والثالث للاختلاف في الصيغة لأن قوله: اعتدي أمر، والأول والثاني ليسا بفعل، والثالث وإن كان فعلاً فليس بأمر، ولا بد للاستعارة من الاشتراك في الصيغة، فأنظر في قوله: وهبت ابنتي منك، وزوجت ابنتي منك، وقوله:

العدة، وإن كانت غير مدخول بها فحينئذ لا عدة عليها أصلاً، فيجب أن يجعل قوله: اعتدي مستعاراً عن قوله: كوني طالقاً أو طلقي، فقد ذكر المسبب وأريد به السبب، وهو جائز إذا كان المسبب مختصاً بالسبب، والاعتداد في الأصل وبالذات مختص بالطلاق لأنها ما شرعت إلا لتعرف براءة الرحم، وأما في الأمة إذا اعتقت فإنما شرع عليها العدة تشبيهاً بالطلاق، وفي الموت إنما شرعت لأجل

الحداد، أنت حرة، وأنت طالق، كيف تطابقا صيغة، وكذا الرابع، لأنه لو قال لها: طلقي لا يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ.

وثانيها: أن الطلاق قبل الدخول ليس سبباً لوجوب العدة لعدم وجوبها عليها بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فما لكم عليهن من عدة تعتدونها﴾ فأق يصح الاستعارة، وإن كان سبباً فاستعارة المسبب للسبب غير جائزة كما مر وهو الوجه الثالث.

قلت: نجعله مستعاراً عن قوله: كوني طالقاً، فقد صرح في الفتاوى أنه إذا قال لها: تو طلاق باشي أو طلاق شو، أنها تطلق من غير نية. والطلاق سبب لوجوب العدة بالنظر إلى الأصل إذ النكاح شرع للتوالد والتناسل فكانت شرعيته للدخول لا للطلاق، فتطليقها قبل الدخول بها يكون من العوارض، والعوارض غير داخلية في القواعد وأستعارة المسبب للسبب إنما لا يجوز إذا لم يكن مختصاً به. أما إذا كان مخصصاً به فيجوز لأنه حينئذ يصير كالعلة والمعلول، وهذا لأنه لا يجوز استعارة الطلاق للعتاق، والنكاح للبيع، لأنه كما يثبت ملك المتعة بالبيع يثبت بالهبة والإرث والوصية والاستيلاء، فلم يكن للملك المتعة اختصاص بالبيع. وكذلك زوال ملك المتعة كما يثبت بالعتاق يثبت بالرضاع والمصاهرة والارتداد، فلا يجوز استعارة الحكم المسبب في مثل هاتين الصورتين، لتزاحم الأسباب، وعدم الاختصاص المجوز للاستعارة. فأما إذا وجد الاختصاص فيجوز استعارة المسبب للسبب، كما قال الله تعالى: ﴿أعصر خمراً﴾ أي: عنباً إذ لا بد للخمير من العنب عندنا، فهي النبيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد على اختلاف فيه، فكذلك هنا، لا تصوّر للعدة بدون الطلاق نظراً إلى الأصل، فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة فيجوز، وكذلك قوله:

فلا يكون في الواقع من العدة، ولذا شرعت بالأشهر دون الحيض، وأما في قوله: استبرئي رحمك فلائنه يحتمل أن يكون طلب براءة الرحم لأجل الولد، أو لنكاح زوج آخر، فإذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي، فإن كانت مدخولاً بها

استبرئي رحمك محتمل، لأن معناه أطلبي براءة رحمك، فجاز أن تكون البراءة للوطء أو للتزويج بزواج آخر، فثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول اقتضاء، وقبل الدخول جعل مستعاراً كما مر في اعتدي إذ هو تصريح بموجب الاعتداد فأخذ حكمه، وقد صح أن النبي عليه السلام قال لسودة: اعتدي ثم راجعها، وقال لحفصة: اعتدي ثم راجعها، فكان المعقول الذي بينا مؤيداً بهذا النص.

فإن قلت: إذا ثبت الرجعة بالسنة في قوله: اعتدي، فينبغي أن يثبت بغيره من الألفاظ بالقياس لأن الكل كناية.

قلت: ثبوت البيونة في سائر الكنايات على وفاق القياس، لأن قوله: بائن يقتضي البيونة بنفسه، وكذا البتة وغيرها، وعدم ثبوت البيونة هنا فيقتصر بالنص على خلاف القياس على مورده، ولا يتعدى عنه إلا إذا كان في معناه من كل وجه، فحينئذ تثبت دلالة كما في قوله: استبرئي رحمك كما مر، وكذلك قوله: أنت واحدة يحتمل أن يكون نعتاً لمصدر محذوف، أي: أنت ذات تطليقة واحدة، فحذف أولاً المضاف الذي هو ذات، ثم حذف الموصوف الذي هو تطليقة، كذا في المقتصد. ويحتمل صفة للمرأة، أي: واحدة عند قومك، أو

فكأنه قال: كوني طالقاً ثم استبرئي رحمك، وإن لم تكن مدخولاً بها يكون قوله: استبرئي رحمك مستعاراً من قوله: كوني طالقاً على نحو كل ما مر في اعتدي، وأما -أنت واحدة- فلا أنه يحتمل أن يكون معناه: أنت واحدة عند قومك، أو عندي في الجمال أو المال، ويحتمل أن يكون معناه: أنت طالق طليقة واحدة، فإذا نوى هذا فيقع الطلاق الرجعي، ولهذا قال بعضهم: إنه إن قرئ -واحدة- بالرفع لم تطلق قط؛ لأن معناها: منفردة عن قومك، وإن قرئ -واحدة- بالنصب يقع الطلاق البتة لأن معناها: أنت طالق طليقة واحدة، وإن قرئ بالوقف فحينئذ يحتاج إلى النية؛ فإن نوى تقع الرجعية عندنا؛ ولا تقع عند الشافعي رحمه الله، ولكن الأصح أن لا اعتبار للإعراب لأن العوام لا يميزون عن وجوه الإعراب، فعلى كل حال يحتاج إلى النية، أما في الوقف

منفردة عندي ليس لي معك غيرك، أو واحدة نساء العالم في الجمال والمال والكمال، فإذا زال الإبهام بنية الطلاق كان دلالة على صريح الطلاق. والصريح معقب للرجعة لا عاملاً بموجبه إذ موجبه التوحيد وهو لا ينبىء عن فضلاً عن الرجعة.

(والأصل في الكلام الصريح، وفي الكناية قصور، وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات).

أعلم أن الأصل في الكلام الصريح؛ لأن الكلام وضع للإفهام، والصريح هو التام في الإعلام. فأما الكناية ففيها قصور باعتبار الاشتباه فيما هو المرام، وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات، ولهذا قلنا: إن ما يسقط بالشبهات لا يثبت بالكنايات، حتى إن المقرر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقه، لا يستوجب العقوبة؛ لأن الكلام للإفهام وضع، ولإعلام نصب، وإنما يعمل بالكنايات للحاجة، فصارت بمنزلة الضرورات التي يؤق بها عند الحاجة، ولهذا لا يجب حدُّ القذف إلا بصريح الزنا، حتى لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال له رجل آخر: صدقت لا يحد المصدق لأن ما تلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوهاً مختلفة، فإنه كما يحتمل التصديق في الزنا يحتمل أن يريد به صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن في هذا، وكذا إذا قال لغيره: لست بزان يريد التعريض بالمخاطب

والنصب فظاهر أنه يصح معنى الطلاق بالنية، وأما في الرفع فلأنه يحتمل أن يكون معناه: أنت ذات طليقة واحدة ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

(والأصل في الكلام الصريح، ففي الكناية ضرب قصور) لأنها تحتاج إلى النية أو دلالة الحال بخلاف الصريح (ويظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات) وهو الحدود والكفارات، فإنها لا تثبت بالكناية كما إذا أقر على نفسه بأني جامع

لا يحد؛ لأنه ليس بتصريح في النسبة إلى الزنا، وكذا في كل تعريض لا يجب الحد.

فإن قلت: لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال رجل آخر: هو كما قلت، حدّ هذا الرجل وهذا تعريض.

قلت: كاف التشبيه يوجب العموم في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قول علي رضي الله عنه: «أئماً أعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا» أنه مجرى على العموم فيما يسقط بالشبهات، وفيما يثبت مع الشبهات، فهذا الكاف أيضاً يوجب العموم؛ لأنه حصل في محل يحتمله فكان نسبته له إلى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الأول كما هو موجب العام عندنا أي: بمنزلة كلام الرجل الأول، بخلاف الظاهر عندنا. ويفرق بين الظاهر والصريح بأن الظهور في الصريح أتم بأنضمام كثرة الاستعمال إليه، بخلاف الظاهر، وبين الكناية والمجاز بأنه لا جواز للمجاز بلا اتصال صورة أو معنى كما مر، ويكنى عن الحبشي بأبي البيضاء، وعن الضرير بأبي العيلاء ولا اتصال بينهما، ولأن الحقيقة قد تراد في موضع الكناية مع ما كني له، ولا تراد الحقيقة عند إرادة المجاز، بل تتنحى الحقيقة عند إرادة المجاز، وبيانه في: كثير الرماد عند إرادة الجود، فإن كثرة الرماد يفهم مع ما يلزمه من الجود، فإنه إذا كان كثير الرماد، كان كثير الإيقاد، وكان كثير الطبخ، وكان كثير الأضياف، وكان جواداً، فتراد كثرة الرماد لا لذاته ولكن لإثبات الجود.

فلانة جماعاً حراماً يجب عليه حد الزنا، وكذا إذا قال لأحد: جامعت فلانة؛ لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكثها أو زنيته بها، وكذا إذا قال لآخر: زنيته؛ فقال: صدقت لا يحد حد الزنا لأنه يحتمل أن يكون معناه: صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما إذا قذف رجلاً بالزنا فقال الآخر: هو كما قلت: يحد هذا المصدق حد القذف لأن كاف التشبيه يوجب العموم في جميع ما وصف به فبطل كونه كناية، ثم شرع المصنف رحمه الله في التقسيم الرابع فقال:

وإذا قلت: فلان أسد، لا يفهم فيه الهيكل المخصوص أصلاً بل يتنحى لما أنتقل عن موضعه الأصلي إلى موضع المجاز، وفي الكناية: ما أنتقل عن موضعه الأصلي، بل تثبت اللوازم بواسطة ثبوته فكانا في طرفي نقيض.

والحاصل: أن الكناية ما آستر المراد به، وهذا الاستتار جاز أن يكون في موضع الحقيقة، وجاز أن يكون في موضع المجاز، والصريح: هو البين في الظهور، فجاز أن يكون المجاز بيناً جلياً كعليّ أسد الله، وجاز أن يكون خفياً كما في كثير من المجاز. وبين الخفي والكناية أن الخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة ولا خفاء في ذاته كآية السرقة فإنها ظاهرة في ذاتها ولكن الطراز اختص بأسم آخر فخفي المراد بهذا النص في حقه، وأمّا الكناية فقد لا تكون مفهوم المعنى بنفسه كهاء المغاية.

بيان القسم الرابع.

(أما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام)، وأريد به قصداً، ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له.

(وأما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له) إنما عد الاستدلال من أقسام الأنظم تسامحاً لأنه فعل المستدل والذي هو من أقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة النص، والاستدلال هو الانتقال من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس؛ والأخير هو المراد ههنا، والنص هو عبارة القرآن أعم من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مفسراً أو خاصاً، وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير تكبر ولذا جاء في التعريف بقوله: ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له، والعمل هو عمل المجتهد أعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى: وأما انتقال الذهن من عبارة القرآن إلى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له، والمراد من هذا السوق أعم مما يكون في النص فإن السوق في النص ما يكون مقصوداً أصلياً، وفي عبارة النص ما كان مقصوداً أصلياً أو لا، فإذا تمسك أحد لإباحة

(وأما الاستدلال بإشارة النصّ فهو: العمل بما ثبت بنظمه لغة، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه)، حتى لا يفهم بنفس الكلام في أول ما قرع سمعه من غير تأمل، فسميناه إشارة، ونظيره من المحسوسات: أنّ من نظر إلى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة بأطراف عينيه من غير قصد، فما يقابله فهو المقصود بالنظر، وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئي بطريق الإشارة تبعاً لا قصداً، وهذا (كقوله تعالى) ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾، سيق لإثبات النفقة وفيه إشارة إلى أنّ النسب إلى الآباء).

اعلم أنّ الثابت بعبارة هذا النص وجوب نفقتها على الوالد، فإنّ الكلام سيق لذلك، والثابت بالإشارة إن نسبة الولد إلى الأب؛ لأنّه نسب الولد إليه بحرف اللام المقتضية للاختصاص فيكون دليلاً على أن المختص بالنسبة هو

النكاح بقوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ كان عبارة النص وان لم يكن نصاً فيه بل ظاهراً بخلاف العدد فإنه نص فيه.

(وأما الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه) فقولوه: بنظمه؛ شامل للعبارة والإشارة ولكن تخرج به دلالة النص لأنه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم، وقوله: لغة، يخرج به المقتضى لأنه ليس بثابت لغة بل شرعاً أو عقلاً، وقوله: لكنه غير مقصود ولا سيق له النص؛ تخرج به العبارة لأنها مقصودة ومسوقة، وقوله: ليس بظاهر من كل وجه؛ زيادة تأكيد في إخراج العبارة وتوضيح للتعريف وإن لم يكن محتاجاً إليه؛ يعني أنه ظاهر من وجه دون وجه كما إذا رأى إنسان إنساناً يقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه وشماله بمؤق عينه من غير التفات وقصد فالأول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الإشارة، (كقوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن﴾ مثال للعبارة والإشارة معاً، وضميرهن، راجع إلى الوالدات المذكورة في قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ فإن كان المراد به إيجاب نفقتها وكسوتها لأجل أنها

الوالد وأنّ للأب ولاية حق التملك في مال الابن ، فإنّ الإضافة بحرف اللام دليل الملك ، كما يضاف العبد إلى سيده فيقال : هذا العبد لفلان ، وإليه أشار رسول الله عليه السلام بقوله : «أنت ومالك لأبيك» ، وأنّه لا يعاقب بسببه أي : لا يقتل قصاصاً بقتله ، ولا يحجب بوطء جاريته ، وإن علم حرمتها ؛ لأنّه نسب إليه بلام الملك فلا يستوجب العقوبة بسببه كالمالك بمملوكه .

وإن الأب ينفرد بتحمل نفقة الولد ، ولا يشاركه فيها أحد ، كنفقة عبده لا يشاركه فيها أحد ؛ لأنّه أوجب النفقة عليه بهذه النسبة ، ولا يشاركه أحد في هذه النسبة ، فكذا لا يشاركه أحد في حكمها .

وإن الولد إذا كان غنياً والأب محتاجاً له لم يشارك الولد أحد في نفقة الأب للنسبة بلام الملك ، وفي قوله تعالى : ﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾ دليل على وجوب نفقة سائر القربات غير الأولاد خلافاً للشافعي ، فالوراثه في الأصل باعتبار القرابة ؛ فيتناول الأخ والعم وغيرهما بعمومه ، إذ كل واحد منها يسمى وارثاً يتناولهم بمعناه أيضاً ؛ لأنّه مشتق من الإرث أي : من يأخذ الإرث . وفيه إشارة إلى أنّ النفقة على الأقارب سوى الوالد بقدر حصتهم من الميراث ، حتى إنّ نفقة الصغير على الأم والجد تجب أثلاثاً ؛ لأنّ الوارث أسم مشتق من الإرث كالزاني والسارق ، من الزنا والسرقة ، فيجب بناء الحكم على معناه . وفي قوله تعالى : ﴿رزقهنّ وكسوتهنّ﴾ إشارة إلى أن أجر الرضاع يستغني عن التقدير بالوزن والكيل وإنما نعتبر فيه المعروف فيكون دليلاً لأبي حنيفة رحمه الله في جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها ، وقوله تعالى : ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ فالآية سقت لبيان استحقاق سهم من الغنيمة

زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه ، وإن كان لأجل أنها مرضعة لولده يُحمل على أنّهنّ مطلقات منقضية عدتهنّ ؛ وعلى كل تقدير (سيق لإثبات النفقة ؛ وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء) لأن المعنى : وعلى الذي ولد الولد لأجله رزق الوالدات

للفقراء المهاجرين ؛ لأنها نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق من أول
 الآية ، وهو قوله تعالى : ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله ﴾ إلى
 قوله : للفقراء المهاجرين ، وقوله : ﴿ للفقراء ﴾ بدل من قوله تعالى : ﴿ ذي
 القربى ﴾ ، والمعطوف عليه بإعادة اللام كقوله : ﴿ للذين استضعفوا لمن آمن
 منهم ﴾ وهم المهاجرون ﴿ والذين تبوءوا الدار ﴾ أي والانصار وهو المعطوف على
 المهاجرين ﴿ والذين جاؤا من بعدهم ﴾ عطف على المهاجرين أيضاً ، وهم الذين
 هاجروا من بعد ، وفي الآية إشارة إلى زوال أملاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء
 الكفار عليها ، فإنه سماهم فقراء مع إضافة الديار والأموال إليهم ، والفقير
 حقيقة ؛ من لا يملك المال ، لا من بعدت يده عن المال لأنّ الفقير ضدّ الغني ،
 والغني حقيقة من يملك المال لا من قربت يده من المال ، فالمكاتب ليس بغني
 حقيقة وإن كان في يده أموال ، حتى لا يجب عليه الزكاة ويحل له أخذ الصدقة ،
 وابن السبيل غني حقيقة وإن بعدت يده عن المال ، لقيام ملكه حتى وجبت
 الزكاة عليه ؛ ومطلق الكلام محمول على حقيقته ، وهذا حكم ثابت بصيغة
 الكلام ، ولكن لما لم يتبين ذلك إلا بالتأمل سميناه الإشارة ولهذا اختلف العلماء
 فيه لاختلافهم في التأمل ، ولهذا قيل : الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية من
 الصريح ؛ وهذا يفرق بين الظاهر والإشارة فإنها وإن استويا من حيث الكلام لم
 يسق لهما إلا أنّهما اختلفا باعتبار أن الإشارة قد تكون خفية فيحتاج إلى التأمل ،
 بخلاف الظاهر ، وقوله تعالى : ﴿ وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ﴾ ، فالثابت بالعبارة بيان
 المنّة للوالدة على الولد لأنّ أول الآية وهو قوله : ﴿ ووطينا الإنسان بوالديه
 إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً ﴾ يدل على ذلك ، وفيه إشارة إلى أنّ أقل
 مدّة الحمل ستة أشهر ؛ لأنّه ثبت أن مدّة الفصال : حولان بقوله تعالى :
 ﴿ وفصاله في عامين ﴾ فبقي للحمل ستة أشهر ، ولهذا خفي ذلك على أكثر
 الصحابة ، واختص بفهمه ابن عباس . فقد روي أنّ رجلاً تزوّج امرأة فولدت
 لستة أشهر فهم عثمان برجمها ، فقال ابن عباس : أما إنها لو خاصمتكم
 لخصمتكم ، قال الله تعالى : ﴿ وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ﴾ ، وقال : ﴿ وفصاله

في عامين ﴿ فإذا ذهب للفصال عامان فلم يبق للحمل إلا ستة أشهر، فدرأ عثمان عنها الحدّ. وقوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ إلى قوله: ﴿وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ فالثابت بالعبارة إباحة الأكل والشرب والجماع في جميع الليل، وانتساخ ما كان قبله من التحريم، والثابت بالإشارة: استواء الكل في الحظر؛ لأنه قال: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ أي الكف عن الأكل والشرب والجماع، فكان حظر الكل بطريق واحد لدخول الكل تحت خطاب واحد، فأستوى الكل في إيجاب الكفارة فلم يكن للجماع اختصاص بالكفارة. كما قال الشافعي، وصحة نية الصوم بعد طلوع الفجر؛ لأنه أباح الجماع والأكل والشرب إلى آخر الليل، ثم أمر بالصوم بقوله: ﴿أتموا الصيام﴾ وثم للتراخي، والصوم يكون بالنية والإمساك، فتصير النية بعد طلوع الفجر ضرورة؛ لأنّ الليل لا يتقضي إلا بجزء من النهار، وإنما جاز تقديم النية على الفجر بالسنة للتخفيف، إذ لا معنى لاشتراط نية الأداء في غير وقت الأداء إلا أنّ النية في الليل أصل، وصحة صوم من أصبح جنباً؛ لأنه أباح الجماع إلى آخر الليل، وإذا جامع في آخر الليل يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر ضرورة، وقوله: ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾ فالآية سبقت لإيجاب نوع من هذه الأنواع الثلاثة على سبيل التخيير، وفيه إشارة إلى أنّ الأصل في الإطعام الإباحة، والتمليك ملحق به لأنّ الإطعام فعل متعدّد لازمه طعم يطعم كالإجلاس متعدّد من جلس ومعنى طعم: أكل فالإطعام جعله آكلاً، فإذا لم يكن لازمه ملكاً لم يكن متعدّبه تملكاً كسائر الأفعال إذا صارت متعدّبة بإدخال الهمزة، لم تبطل حقيقتها، فإذا سلط المسكين

وكسوتهن فالنسبة إليه بلام الاختصاص يعرف به أن الأب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والأب فإنه لا يدل على هذا المعنى إذ ليس فيه لام الاختصاص، وكذا يشير هذا: إلى أن للأب حق التملك في مال ولده عند

على الطعام حتى صار طاعماً فقد تم التكفير فلا حاجة إلى التملك منه، وجعل التملك فيه أصلاً ترك لحقيقة الكلام، وإنما ألحقنا التملك به لأن الإباحة جزء من التملك تقديرًا والتملك كله لأن حاجات الفقير كثيرة وملك الطعام سبب لقضاء كلها، فإذا ملكه من الفقير فكأنه قضاهما كلها ومن الحوائج الأكل، فصار كأنه أتى بما هو المنصوص عليه، وزعم المخالف وهو: أحمد بن سهل: بأنه لا يجوز التملك لجواز أن لا يطعم المسكين فكان تركاً للمنصوص عليه باطل، لأن النص واقع على ما هو جزء من الكل وهو الإباحة، فعديناه إلى تملك الكل الذي يشتمل على المنصوص عليه وغيره، فيكون عملاً بالنص معنى، والكسوة تخالف الإطعام، فإن الكفارة ثمة لا تتأدى إلا بتمليك الثوب من الفقير لأن النص ثمة يتناول التملك لأنه جعل العين كفارة إذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب، وبتفتح الكاف اسم للفعل وهو الإلباس. والعين لا تصير كفارة إلا بالتملك من الفقير، فلما صار النص واقعاً على التملك الذي هو قضاء للحوائج كلها لم تستقم تعديته إلى ما هو جزء منها، وهو الإعادة، على أن الإعادة مع كونها جزءاً قاصرة؛ لأنها غير لازمة لإمكان الاسترداد، فتكون منقضية قبل كمال المنفعة والإباحة في الطعام لازمة لأنه لا يتمكن من الاسترداد بعد الأكل فكانت كاملة، فهما في طرفي نقيض أي: الإطعام والكسوة؛ لأن الأول فعل، والثاني عين، والفعل مع اللأفعل نقيضان، أو الإعادة في الكسوة والإباحة في الطعام في طرفي نقيض؛ لأن إحداهما جزء المنصوص عليه، والأخرى كله مع التفاوت الذي بينا، وهو أن إحداهما لازمة والأخرى غير لازمة، وشرط التملك في الطعام قياساً على الكسوة غلط في الأصل والفرع. أما في الفرع فلأن الإباحة في الإطعام منصوص عليها، وأما في الأصل: فلأن ما يفعل بالكسوة ليس حكماً شرعياً ليصح تعديته إلى غيره، وأشترط التملك فيه يثبت ضرورة وضمنياً؛ لأن الواجب علينا فعل التكفير كما في العبادات، فحقوق الله تعالى قبلنا أفعال آبتلانا بإقامتها أو كف، وما ذاك إلا التملك، فيزيد ضرورة فلا يقبل التعليل، وسيعرف في باب القياس إن شاء الله تعالى،

وفي لفظة: الإطعام والكسوة والمساكين إشارة إلى أن المصروف إليه صار أهلاً لحاجته إلى الطعام والكسوة؛ لأنه نص على صفة تنبئ عن الحاجة في المصروف إليه، وهي: المسكنة؛ ولأن الله تعالى ما شرع صلة مالية إلا للحاجة إليها ولما خص هذه الصلة بالكسوة وهي أسم لثوب يكتسى وبالإطعام وهو يقتضي الحاجة إلى الطعام؛ لأن إطعام الطاعم لا يتكوّن كتمليك المالك، علم أن سبب الاستحقاق الحاجة إلى الطعام والاكتساب وأن الواجب قضاء الحوائج لا أعيان المساكين، وهذه الحاجة تتجدد بتجدد الأيام لفقر واحد، فصار المسكين الواحد باختلاف الأزمنة المجردة للحاجة، بمنزلة المساكين، فإذا أطعم مسكيناً واحداً في عشرة أيام صار كأنه أطعم عشرة في ساعة، لوجود عدد الحوائج، فيجوز بإشارة النص.

فإن قلت: فقد جوزتم في الكسوة أن يصرف عشرة أثواب إلى مسكين واحد في عشرة أيام، والحاجة إلى الكسوة لا تتجدد في كل يوم وإنما يحتاج إليها في كل ستة أشهر، أو نحو ذلك.

قلت: ما ذكرت حاجة اللبوس والثوب قائم إذا اعتبرت اللبوس، فأما إذا اعتبرت جملة الحوائج فهو مالك تقديرًا. وقد بينا أن التكفير في الكسوة يحصل بالتمليك وأن التملك قائم مقام قضاء جميع الحوائج، فكان ينبغي أن يصح الأداء على هذا متواتراً، غير أن الحاجات إذا قضيت لم يكن بد من تجددّها، ولا تجدد إلا بالزمان، فقدّر ذلك بيوم، حتى قال بعض مشايخنا: يجوز الأداء في يوم واحد إلى مسكين واحد العشرة كلها في عشر ساعات، لأن الحاجة تتجدد بتجدد الزمان، وقد تعذر الوقوف على حقيقة الحاجة فيجعل باعتبار كل ساعة، كأن الحاجة متجددة حكماً إلا أنه غير معلوم فكان التقدير باليوم أحق، وتمليك الطعام مثل الثوب، حتى يجوز في عشر ساعات عند البعض، أما الإباحة فلا تصح إلا في عشرة أيام؛ لأن الواحد لا يستوفي في يوم واحد طعام عشرة

الحاجة لأنه مملوكه، وإلى أنه لا يشارك الوالد أحد في نفقة ولده كما لا يشاركه في

مساكين، فلا تتجدد الحاجة فيها إلا بتجدد الأيام ولا يلزم أنه إذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة يصبح، وإن قبضهما من رجل واحد لا يصح لأن كل واحد منهما مأمور بالأداء إلى الفقير، فبدأ أحدهما لا يخرج الفقير عن كونه فقيراً فيكون الثاني مؤدياً إلى الفقير، وإن أدى الأول في تلك الساعة لأن أداء الأول في حق الثاني كالعدم، فلم يوجد كل واحد بالتفريق لوصول أداء كل واحد إلى الفقير، بخلاف ما إذا كان المعطى واحداً لأنه مكلف بالتفريق لما مر، وقوله عليه السلام: «أغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم»، فالثابت بالعبارة: وجوب أداء صدقة الفطر في يوم العيد إلى الفقير لأنه سيق الكلام له، وفيه إشارة إلى أنها لا تجب إلا على الغني، لأن الإغناء من غير الغني لا يتصور، كالتملك من غير المالك، وأن الواجب الصرف إلى المحتاج؛ لأن إغناء الغني إثبات الثابت، وإنما يتحقق إغناء المحتاج، وأن المستحب أدائها قبل الخروج إلى المصلى ليحضر المصلي فارغ البال من قوت العيال، فلا يحتاج إلى السؤال، وأن وجوب الأداء يتعلق بطلوع الفجر، لأن اليوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وإنما يغنيه عن المسئلة في ذلك اليوم أداء فيه، وأن الواجب يتأدى بمطلق المال لأنه اعتبر الإغناء، وذا يحصل بالمال المطلق، وأن الأولى أن يصرفها إلى فقراء المسلمين؛ لأنه يوم عيد للأغنياء والفقراء وإنما يتم ذلك للفقراء إذا استغنوا عن السؤال فيه، وأن يصرف صدقته إلى مسكين واحد لأن الإغناء به يحصل، وإذا فرقها على المساكين لم يتم معنى الإغناء، وما كان أتم فيما هو المنصوص عليه كان أكمل. فهذه أحكام عرفت بإشارة الحديث وهو معنى قوله عليه السلام: «أوتيت جوامع الكلم».

(وهما سواء في إيجاب الحكم)؛ لأن كل واحد منهما ثابت بالنظم، (إلا أن الأول: أحق عند التعارض) لاختصاصه بالسوق، وللإشارة عموم كما للعبارة؛

هذه النسبة أحد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الأحمدي. (وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض) يعني أن كلا من العبارة

لأنّ الثابت بالإشارة كالثابت بالعبارة من حيث إنّ كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام، والعموم بأعتبار الصيغة فيحتمل التخصيص كالثابت بالعبارة. وقال بعض مشايخنا لا يحتمل الخصوص؛ لأنّ العموم فيما سيق الكلام لأجله، فأما ما كان بطريق الإشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص، فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص.

والإشارة قطعي الدلالة على المراد؛ لكن ترجح العبارة على الإشارة وقت التعارض؛ مثاله: قوله عليه السلام في حق النساء «إنهن ناقصات عقل ودين؛ قلن وما نقصان عقلنا وديننا؟ قال عليه السلام: أليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال؟ قلن: بلى؛ قال عليه السلام: فذلك من نقصان عقلها، ثم قال عليه السلام: تفعد إحداكن شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصل؛ قلن: بلى، قال عليه السلام: فذلك من نقصان دينها» فالحديث وإن كان مسوقاً لنقصان دينهنّ لكنه يفهم منه إشارة أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً لأن لفظ الشطر موضوع للنصف في أصل اللغة؛ وبه تمسك الشافعي رحمه الله في أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً ولكنه معارض بما روى أنه عليه السلام قال: «أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليهنّ، وأكثره عشرة أيام» لأنه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الإشارة.

(وللإشارة عموم كما للعبارة) لأنّ كلّاً منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل أن يكون كل منهما خاصاً وأن يكون عاماً مخصوص البعض وغيره؛ ومثال الإشارة المخصوص البعض: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ﴾ فإنه سيق لعمد درجات الشهداء؛ ولكنه يفهم منه إشارة أن لا يصلّي عليه لأنه حيّ والحى لا يصلّي عليه، ثم خص حمزة رضي الله عنه «فإنه عليه السلام صلى عليه سبعين صلاة» وهذا كله على رأي الشافعي رحمه الله، وأما على رأينا فمثاله: ما قيل أنه خص من عموم قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ الآية وطاء الأب جارية ولده فإنه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف.

(وأما الثابت بدلالة النص، فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهداً، كالنهي عن التأفيف، يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد).

أعلم أن الثابت بدلالة النص: ما ثبت بمعنى النظم لغة، وإنما يعني به ظاهراً يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل، حتى استوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من أهل اللغة، فمن حيث إنه لم يثبت بعين اللفظ لم نسمه عبارة ولا إشارة، ومن حيث إنه يثبت بمعنى النص لغة لا رأياً ولا اجتهداً لوضوحه، سميناه دلالة لا قياساً. ولسنا نعني به ظاهر معنى اللغة، ولكننا نعني به ما يؤدي إليه معنى اللغة، كالضرب، فله معنى لغوي وهو: استعمال آلة التأديب في محل صالح له بالإيقاع عليه، وهو يفضي إلى الإيلام، وهو مستفاد من المعنى

(وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى لغة لا اجتهداً) عدل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي أن يقول: أما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت، لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام، حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد، وتارة العبارة والاشارة وهو من أقسام النظم حقيقة، وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم؛ ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود، وعلى كل تقدير خرجت من قوله: بمعنى النص؛ العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالإيلام من التأفيف، وقوله لغة تمييز عن معنى النص، ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لأنها ثابتان شرعاً أو عقلاً، وقوله: لا اجتهداً، تأكيد لقوله لغة؛ وفيه رد على من زعم أن دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي، وكيف يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه إلا المجتهد، والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من أهل اللسان؛ وأيضاً كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر، والقياس (كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) في المثال مسامحة، والأولى أن يقول: كحرمة الضرب الذي يوقف عليه

اللغوي، وليس بعين المعنى اللغوي، فصار للضرب صورة معلومة، ومعنى مقصود، وهو الإيلام، فبدونه لا يسمى ضرباً عرفاً؛ بل لعباً، فالجمع بين المنصوص عليه وغير المنصوص عليه بما أدى إليه المعنى اللغوي: دلالة النص، والجمع بينهما بالمعنى المستنبط شرعاً: قياس. وقال بعض مشايخنا: دلالة النص والقياس سواء؛ لأن القياس ليس إلا إثبات مثل حكم المنصوص عليه في غيره بمثل المعنى الذي تعلق به الحكم في الأصل، وهو موجود في الدلالة، غير أن المعنى الموجب إذا كان خفياً يسمى: قياساً، وإذا كان جلياً يسمى: دلالة، وليس كذلك فإن التأنيف حرم بقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ وهو كلمة كراهية تذكر عند التضجر، وله صورة معلومة ومعنى مقصود لأجله ثبتت الحرمة، وهو الأذى، وهذا معنى يفهم منه لغة، حتى شارك فيه غير الفقهاء أهل الرأي والاجتهاد، كمعنى الإيلام من الضرب، ثم يعدى حكمه إلى الشتم والضرب بذلك المعنى لأن الأذى الموجود في التأنيف موجود فيهما وزيادة، فهذا دلالة وليس بقياس، فالقياس استنباط علة من النص بالرأي ظهر أثرها في الحكم شرعاً لا لغة، كما يقول في قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل» أنه معلول بالقدر والجنس بالرأي فإن ذلك لا يتناوله صورة النظم ولا معناه اللغوي. بيانه: أن قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة الخ» معناه: بيعوا، إذ الباء للإلصاق، فيقتضي فعلاً، والأمر للإيجاب والبيع مباح، فيصرف الأمر إلى الحال التي هي شرط، والمماثلة لا تجب في موضع لا يتصور فيه المماثلة لأنه يصير تكليف ما ليس في الوسع، فلما أوجب التسوية في هذه الأموال دل أنها أمثال متساوية، ولن يكون كذلك إلا بالقدر والجنس، فكل موجود من

من النهي عن التأنيف، والمقصود واضح، يعني أن قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ معناه الموضوع له النهي عن التكلم بأف فقط؛ وهو ثابت بعبارة النص؛ ومعناه اللازم الذي هو الإيلام دلالة النص؛ وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم، والأمثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات.

المحدثات موجود بصورته ومعناه فإنما تقوم المماثلة بهما. فالأول مسوٍ للصورة، والثاني مسوٍ للمعنى. والمراد بالمثل: القدر، وبالفضل: الفضل على القدر، فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر، ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر، فإذا وجدنا الأُرْزَ وغيره أمثالاً متساوية لوجود الكيل والجنس، فيجب فيها المماثلة، وكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت؛ فيحرم بطريق القياس، وإنّ مثل هذا الاعتبار والاستنباط في الدلالة، فهي مكشوفة القناع مرفوعة اللثام كآسهما، فكل عربي سمع آية التأفيف يفهم حرمة الضرب والشتم؛ لأنّه يعرف ببديهة العقل أنّ المعنى الذي لأجله ثبت الحرمة هو الأذى حتى إنّ من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ، أو كان من قوم يستعملونه للتراحم أو الإكرام، لا يحرم التأفيف في حقه، فبهذا التقرير الواضح والبيان للائح يتبين أنّها لا ينخرطان في سلك واحد كما زعموا.

(والثابت به كالثابت بالإشارة إلا عند التعارض). أي: الثابت بدلالة النص مثل الثابت بإشارة النص؛ لأنّ أحدهما ثابت بمعناه لغة والآخر بنظمه، إلا أنّه عند التعارض دون الإشارة لوجود النظم والمعنى فيها ولم يوجد في الدلالة غير المعنى، فترجحت الإشارة بما خصت به وهو النظم، فكلاهما من باب البلاغة، غير أنّ ذلك لفظ تضمن معنيين، وهذا اللفظ في محل خاص تضمن معنى

(والثابت به كالثابت بالإشارة إلا عند التعارض) يعني أن الدلالة أيضاً كالإشارة في كونها قطعية، لكن الإشارة أولى عند التعارض، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٌ﴾ فإنه لما أوجب الكفارة على الخطأ بعبارة النص وهو أدنى حالاً؛ فالأولى أن تحب على العائد وهو أعلى حالاً، وبهذا تمسك الشافعي رحمه الله في وجوب الكفارة على العائد، ونحن نقول إنه يعارضه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ فإنه يدل بإشارة النص على أنه ليس عليه الكفارة، إذ الجزاء اسم للكافي وأيضاً هو كل المذكور فعلم أنه لا جزاء له سوى جهنم، ولا يقال لو كان كذلك لما وجب عليه

عاماً، (ولهذا صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس)؛ لأنه ثابت بمعنى مستنبط بالرأي فكان دليلاً فيه شبهة، والحدود تسقط بالشبهات، فكيف يثبت ما يسقط بالشبهة بدليل فيه شبهة؟ مثاله: ما روي أنّ ماعزاً زنى وهو محصن فرجم، فرجه ثبت بالنص، ورجم من سواه ثبت دلالة؛ لأننا نعلم بالإجماع أنّ السبب الموجب في حق ماعز زناه في إحصانه لا كونه ماعزاً، وهذا السبب يعم غيره فكذلك حكمه، وكذلك كفارة الإفطار تجب على الأعرابي الذي جامع أمرأته في نهار رمضان بالنص، وعلى غيره بدلالة النص، لأنّ النبي عليه السلام إنّما أوجب الكفارة على الأعرابي لجنايته، لا لكونه أعرابياً، فمن وجد منه مثل تلك الجناية ثبت الحكم في حقه دلالة، ولا يقال: إنّ الحكم ثبت في غيره بالإجماع؛ لأنه علم بالإجماع أنّ الحكم في حق غيره ثبت بمعنى النص، وكذلك تجب الكفارة بالأكل والشرب عندنا بدلالة النص دون القياس؛ لأنه عليه السلام إنّما أوجب الكفارة في الوقاع باعتبار أنّه إفساد لصوم رمضان، وهتك حرمة الشهر؛ لأنّ وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة، فكان المؤثر في وجوبها جهة المعصية في ذلك الفعل والوقاع ليس بجناية لعينها؛ لأنه تصرف في بضع مملوك له بل باعتبار ما ذكرنا، ألا ترى أنّ الأعرابي سأل عن الجناية فإنّه قال: هلكت وأهلك، ولم يُردّ به الهلاك الحقيقي، فعلم أنّه أراد به: الهلاك الحكمي بسبب المعصية؛ لأنها مفضية إلى الهلاك؛ لكونها مفضية إلى الكفر وهو هلاك حكماً؛ لقوله تعالى: ﴿أَوْ مِنْ كَانَ مِيتاً فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ أي: كافراً فهديناه،

الدية والقصاص؛ لأننا نقول ذلك جزاء المحل؛ وأما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطأ وجهنم في العمد؛ ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر (ولهذا صح إثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس) أي لأجل أن الدلالة قطعية والقياس ظني يصح إثبات الحدود والكفارات بالأول دون الثاني، وهذا إذا كان القياس بعلّة مستنبطة؛ وأما إذا كان بعلّة منصوطة فهو يساوي الدلالة في القطعية والاثبات، مثال إثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير

ولهذا يقسم ماله بين ورثته إذا لحق بدار الحرب مرتداً بلحاظه، ويعتق مدبروه وأمهات أولاده، وإنما أجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية لأنّ الجواب يبنى على السؤال، وإذا بني الجواب على الجناية على الصوم لا على نفس الوقاع، فهو آله الجناية يثبت الحكم في الأكل والشرب دلالة؛ لأنّ معنى الجناية فيها أوفر، إذ دعوة النفس إليهما أكثر، فكانا بشرع الزاجر أحق، ومن ذلك أنّ الكفارة لما وجبت على الرجل بالنص بجناية الإفطار وجبت على المرأة دلالة؛ لأنّ الجماع جناية تعمهما، ومن ذلك: أنّ النبي عليه السلام قال للذي أكل وشرب ناسياً: «دم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك» ثم أثبتنا هذا الحكم في الوطء ناسياً بدلالة النصّ لا بالقياس إذ القياس يقتضي فساد الصوم؛ لأنّ تفويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد، والمعدول عن القياس لا يقاس عليه غيره، ولكن لما كان معنى النسيان لغةً، أنّه مطبوع عليه ومدفوع إليه خلقه ولا صنع لأحد فيه، فكان سماوياً محضاً، فكان مضافاً إلى صاحب الحق، فكان عفواً، والجماع ناسياً كالأكل ناسياً في هذا المعنى، فثبت الحكم فيه بدلالة النص؛ فإن قلت: الجماع ليس نظير الأكل والشرب؛ لأنّ النسيان في الأكل والشرب يغلب؛ لأنّ وقت أداء الصوم وقت للأكل عادة وقت للأسباب المفضية إلى الأكل من التصرف في الطعام وغير ذلك، فيتتلى فيه بالنسيان غالباً وهو ليس بوقت للوقاع عادة؛ ولأنّ الصوم يضعفه عن الوقاع ولا يحوجه إلى ذلك كما يحوجه إلى الأكل؛ لأنّ بالصوم تخلو المعدة وخلو المعدة يحمله على الأكل، فينبغي أن لا يجعل جماع الناسي في الصوم عذراً كالأكل ناسياً في الصلاة؛ لأنهما نادران.

قلت: وللأكل والشرب مزية في أسباب الدعوة، ولكن الميل إليهما قاصر في حاله لأنّه لا يغلب البشر، وأما الوقاع فقاصر في أسباب الدعوة ولكنه كامل

ماعرز الذي ثبت عليه بالعبارة لأن ماعرزا انما رجم لأنه زان محصن لا لأنه ماعرز أو صحابي، فكل من كان كذلك يرجم، ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر أيضاً، واثبات حد قطع الطريق على من كان ردأ لهم لدلالة قوله

في حاله؛ لأن هذه الشهوة تغلب البشر حتى لا يصبر عن الجماع ويذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود، فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور، فاستويا فصح الاستدلال. ومن ذلك بأن القضاء لما وجب على المفطر بعذر السفر والمرض بقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ وجب على المفطر بغير عذر بدلالة النص. ومن ذلك: أن النبي عليه السلام قال: «لا قود إلا بالسيف» وأراد به الضرب بالسيف لا قبضه. ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود وهو: الجناية بالجرح، والحكم جزاء يتبنى على المماثلة في الجناية، فكان ثابتاً بذلك المعنى. وأختلف في ذلك المعنى، فقال أبو حنيفة رحمه الله: هو الجرح الذي ينقص البنية ظاهراً وباطناً، فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثل في هذا المعنى وهو الحجر والعصا، ويثبت فيما يماثل في هذا المعنى وهو: الرمح والخنجر؛ وقالوا: هو ما لا تطيق النفس احتماله فتهلك، سواء كان جرحاً، أو لم يكن، حتى قالوا: بوجوب القود بالقتل بالحجر العظيم، والخشب العظيم، بدلالة النص؛ لأن القصاص وجب عقوبة لما ارتكب من الكبيرة التي هي قرينة الشرك. وزجر أعن هتك حرمة الأنفس وهتك حرمتها بما لا يطيق حمله، ولا يبقى معه، فأما الجرح فهو تمزيق للجلد والجسد فوسيلة إلى الهلاك، فما يكون بغير الوسيلة كان أتم. وله: أن المعتبر في كل فعل هو الكمال، لما في النقصان من شبهة العدم فلا يجعل الناقص أصلاً بل الكامل يجعل أصلاً، ثم تعدي حكمه إلى الناقص إن كان من جنس ما يثبت بالشبهات، فأما أن يجعل الناقص أصلاً خصوصاً فيما يدرأ بالشبهات فلا. وهنا الكامل ما ينقص البنية ظاهراً وباطناً فهو الكامل في النقص على مقابله كمال الوجود، لأنه موجود ظاهراً وباطناً. وقولهما: إن الجرح على البدن وسيلة فلا كذلك؛ لأننا لا نغني بالقتل الجناية على الجسم والروح، إذ لا تتصور الجناية على الروح من العباد،

تعالى: ﴿ويسعون في الأرض فساداً﴾، ومثال اثبات الكفارة بالدلالة اثبات الكفارة على امرأة وطئت عمداً في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الأعرابي حين

والجسم تبع، وإنما نعني به الجناية على النفس إذ القصاص مقابل بذلك. قال الله تعالى: ﴿أَنَ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ والمقصود هو: النفس التي هي معنى الإنسان، ومعنى الإنسان خلقه بدمه وطبائعه، فقد عرف أنَّ الإنسان بصورته ومعناه، لا بمعناه دون صورته، كما يذهب إليه الفلاسفة، كذا ذكره بدر الأئمة. فالجناية عليها إنما تتم بإراقة الدم ليقع على معناه قصداً، ولهذا كان الغرز بالإبرة موجباً للقود، لأنَّه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن. ومن ذلك: أنَّ حد الزنا يجب باللواط على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله؛ لأنَّ الزنا اسم لفعل معلوم، ومعناه: قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى، وهذا المعنى بعينه موجود في اللواط وزيادة، فالحرمة في اللواط أكد شرعاً وعقلاً، فتلك الحرمة لا تنكشف بكاشف ما، بخلاف حرمة القتل، وسفح الماء فيها أكثر فالولد لا يتخلق في هذا المحل أصلاً وربما يتخلق ولد ثمة فيعبد الله تعالى، وفي الاشتهاء مثله؛ لأنَّ ذا معنى الحرارة واللين، ومن لا يعرف الشرع لا يفصل بينهما، فيعدى الحكم إليها بعموم معنى الزنا، إلا أنَّ أبا حنيفة رحمه الله يقول: الكامل أصل في كل باب، خصوصاً فيما يسقط بالشبهات، والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكماً وهو الزنا، فولد الزنا هالك حكماً لعدم من يربيّه؛ لأنَّه لا يعرف له والد لينفق عليه، وبالنساء عجز عن الاكتساب والإنفاق، ولهذا قرن الله تعالى الزنا بقتل النفس حيث قال: ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾ وليس في اللواط هذا المعنى، بل فيها مجرد تضييع الماء بالصب في محل غير منبت، وذلك يحل بالعزل. وفي الزنا فساد فراش الزوج لاشتباه النسب، وليس في اللواط فساد الفراش، فلم يساوه جنابة. والحدود شرعت زوجراً، وليس اللواط كالزنا في الحاجة إلى الزاجر؛ لأنَّ الزاجر إنما يحتاج إليه فيما يغلب وجوده وهو الزنا؛ لأنَّه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين، واللواط لا يرغب فيها إلا الفاعل، فأما المفعول به ففي طبعه ما يمنع عنها، ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يسقط بالشبهات، والترجيح بالحرمة باطل. ألا ترى أنَّ حرمة الدَّم

والبول أكد من حرمة الخمر، ثم الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول، للتفاوت في دعاء الطبع. وقد قال الشافعي: إن الكفارة لما وجبت بقتل الخطأ بالنص وهو قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة﴾ فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص؛ لأن وجوب الكفارة باعتبار القتل دون صفة أصل القتل الخطأ؛ لأن الخطأ عذر مسقط لحقوق الله تعالى، فلما وجبت الكفارة مع قيام العذر فبدونه أولى، وكذلك قال لما وجبت الكفارة باليمين المعقودة إذا صارت كاذبة بالحنث، فلأن تجب في الغموس وهي كاذبة في الأصل أولى، فصار دلالة عليه لقيام معنى النص فيه وزيادة. إلا أننا نقول: الكفارة دائر بين العبادة والعقوبة، أما العبادة: فلأنها تتأدى بالصوم والتحرير وإطعام المساكين، والكل عمل وغير عبادة لا يتأدى بالعبادة. وأما العقوبة فلأنها تجب جزاء على ارتكاب محذور والعبادة لا تجب جزاء على فعل محذور، بل تجب ابتداءً باعتبار أنه إلهنا ونحن عبيده، وللمالك أن يتصرف في مملوكه على ما يشاء، وكذا لفظة الكفارة منيئة أن السابق جناية؛ لأنها كآسمها ستارة فيقتضي قبلاً سابقاً حتى تستره، فلا تجب إلا بسبب دائر بين الخطر والإباحة لتحصل الملازمة بين السبب والمسبب، ألا ترى أن العقوبات المحضة سببها محذور محض، والعبادات المحضة سببها مباح محض، فالتردد يستدعي سبباً متردداً ضرورة، والقتل العمد كبيرة محضة بمنزلة الزنا والسرقة، فلا يصلح سبباً للكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة، كالمباح المحض لا يصلح سبباً مع رجحان معنى العبادة في كفارة اليمين والقتل،

جامع في رمضان عمداً وعلى كل من يفعل الجماع سواء، لأنه إنما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لأنه أعراي مخصوص أو رجل، وإثبات الكفارة على من أكل أو شرب عمداً بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لأنه إنما وجبت عليه الكفارة لأجل أنه أفساد للصوم لا لأنه جماع فقط، فكل ما فيه أفساد للصوم من الأكل والشرب والوطء تجب فيه الكفارة غير مختص بالجماع، والشافعي رحمه الله أنكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة إلا بالجماع، فالعلة عنده ليس أفساد الصوم بل الجماع فقط، ولهذا قالوا إن عدّ أمثال هذه الأحكام في الدلالة

حتى لا تتداخل بالإجماع. وكذا الغموس محظور محض كالزنا، فلا يصلح سبياً لكفارة؛ لأنّ الكذب بدون الاستشهاد بذكر الله حرام محض فمعه أحق. وأمّا الخطأ فدائر بين الوصفين، أما وصف الإباحة فلاّنه قصد بالرمي الصيد أو الكافر وهو مباح. وأما وصف الحظر فلاّنه ترك التروي والتأني في ذلك. وكذلك المعقودة فيها تردد فإنها عقد مشروع ابتداء لما فيها من تعظيم المقسم به وقد أمر الشرع به في بيعة الرسول وفيها معنى الحظر من حيث إنها عند الحنث تنقلب كذباً والكفارة إنّما تجب باليمين عند الحنث، ولا يلزم إذا قتل بالحجر العظيم فإنّه تجب الكفارة عند أي حنيفة رحمه الله وإن كان محظوراً محضاً؛ لأنّ فيه شبهة الخطأ من حيث إنّ الآلة غير موضوعة للقتل بأصل الخلقة، وإنّما هو آلة التأديب، والمحل قابل للتأديب، فلتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل في معنى الدائر، والكفارة مما يحتاط في إيجابها؛ لما أنّ الغلب فيها جهة العبادة، والعبادات مما يحتاط في إيجابها، فتثبت بشبهة السبب، كما تثبت بحقيقة السبب وإذا قتل مسلم حربياً مستأمنّاً عمداً لم تلزمه الكفارة مع وجود الشبهة، حتى لم يجب القود؛ لأنّ الشبهة هنا في محل الفعل وهو كونه كافراً حربياً، حتى لا يستدام سكناه في دارنا ويترك أن يرجع إلى دار الحرب ويرث من أهل الحرب، فدلّ أنّه من أهل الحرب، ودماء أهل الحرب غير معصومة فأعتبرت في إسقاط القود لأنّ القصاص مقابل بالمحل من وجه، وإن كان جزاء الفعل في الحقيقة؛ لأنّه جزاء القتل، ولهذا يتعدد بتعدد الفاعل مع اتحاد المحل لقوله تعالى: ﴿أن النفس بالنفس﴾ ولهذا لا تجب الدية مع القصاص؛ لأنّ الدية بدل المحل فلا يراق الدم المعصوم على التأييد بمقابلة غير المعصوم على التأييد؛ إذ القصاص مبني على المماثلة. وأما الفعل فعمد محض لا تردّد فيه إذ الكلام فيه، والكفارة جزاء الفعل المحض، لأنّها ستارة، ولا تستر إلّا الفعل، والواجب بإزاء المحل يجب

يحسن؛ لأنّ الشافعي رحمه الله لم يعرف هذا مع أنه من أهل اللسان فكان ينبغي أن يعد في القياس ومثل هذا كثير لنا وله.

جبراً، ويتحد باتحاد المحل. والعشرة إذا قتلوا رجلاً خطأ تعدد الكفارة وتتجدد الدية.

فعلم أنّ الكفارة جزاء الفعل، والدية بدل المحل. وفي مسألة الحجر العظيم الشبهة في نفس الفعل إذ الشبهة فيه من قبل الآلة؛ إذ هي غير موضوعة للقتل والآلة داخلة في فعل العباد. ولما عرف في الكلام أنّ الآلة متممة للقدرة الناقصة فالقصور في الآلة يورث الشبهة في فعل العبد ضرورة، وأعتبار هذه الشبهة الآلية أثر في القصاص بالسقوط، حتى لم يجب للشبهة. وفي الكفارة بالثبوت، حتى وجبت لأعتبار هذه الشبهة. وقال الشافعي أيضاً: يجب سجود السهو على من زاد أو نقص في صلاته عمداً؛ لأنّ وجوب السجود عليه عند السهو بأعتبار تمكن النقصان في صلاته، وذلك موجود في العمد وزيادة، فيثبت الحكم فيه بدلالة النص. وقلنا: لا يجب سجود السهو بالعمد ولا يصلح أن يكون السهو دليلاً على العمد لما بينا.

(والثابت به لا يحتمل التخصيص؛ لأنّه لا عموم له).

أعلم أنّ الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص، أما عند من يقول: بأنّ المعاني لا عموم لها؛ لأنّ المعنى واحدٌ وإنّما كثرت محاله. فظاهر؛ لأنّ الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص، والتخصيص يستدعي سبق العموم. وأما على قول من يقوله: إنّ المعاني لها عموم وهو الخصاص وغيره؛ فلا أنّ معنى النص إذا ثبت علة لم يحتمل أن يكون غير علة وفي التخصيص ذلك. بيانه: أن من قال: الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الأذى فقد قال: بأنّ الشرع جعله علة الحرمة أيها وجد، حتى يمكنه التعدية، فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له

(والثابت به لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له) إذ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لالفظ، ولأنّ العلة كالأذى مثلاً إذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل أن يكون غير علة بأن يوجد الأذى ولم توجد الحرمة، فأينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعميماً.

فلم تكن علة الحرمة، فكأنه قال: هو علة وليس بعلة وهو تناقض.

(وأما الثابت باقتضاء النص، فما لم يعمل النص إلا بشرط تقدمه عليه فإن ذلك أمر اقتضاء النص لصحة ما يتناوله، فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص).

أعلم أن المقتضى مفعول فعل الاقتضاء وهو الطلب، فيكون المقتضى مطلوباً من جهة المقتضى، فاللفظ الظاهر هو المقتضى، والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى أي: يقتضى هذا الظاهر المنطوق عند الاحتياج المضمّر الذي لم ينطق به. ويقال المقتضى جعل غير المذكور مذكوراً تصحيحاً للمذكور. ثم له شرائط.

منها: أن يثبت به شروط الشيء ولا يثبت به ركن ذلك الشيء؛ لأن الشرط تابع، والركن ما يقوم ذلك الشيء وبه تتم الماهية، فكيف يثبت تبعاً ما به القوام؟ أم كيف ينقلب الركن شرطاً وتابعاً؟ وفيه جعل ما هو داخل في الماهية

(وأما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص إلا بشرط تقدمه؛ فإن ذلك أمر اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى)، في هذه العبارة توجيهان؛ أحدهما: أن يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول، والاقتضاء مصدر على معناه؛ ويكون المعنى: وأما المقتضى فما لم يعمل النص إلا بشرط تقدمه على النص فإن ذلك المقتضى أمر اقتضاء النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي المقتضى مضافاً إلى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء، ونسخة تقدمه بالاضافة أولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفاً للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينه أعني الثابت بدلالة النص. وثانيهما: أن يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى، وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى، وقوله: تقدم، صيغة فعل ماض والمعنى وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه إلا بشرط

خارجاً عنها. ولهذا قلنا: لا يخاطب الكافر بالشرائع بشرط تقديم الإيمان؛ لأنه حينئذ يكون الإيمان تابعاً آقتضاء فيكون الإيمان تبعاً للشرائع؛ لأن الشرط تابع للمشروط فيكون فيه جعل المتبوع تابعاً لتبعه، إذ الشرائع تبع الإيمان، وكذا لو قال رجل لعبده: كفر بهذا العبد عن يمينك فأعتقه، لا يصح التكفير؛ لأن التكفير بالمال لا يصح إلا بعد عتقه، وعتقه لا يثبت آقتضاء؛ لأن الأهلية تكون بالحرية وهي أصل، فلا يثبت آقتضاء وكذا لو قال لعبده: تزوج أربعاً لا يثبت العتق آقتضاء لما بينا.

ومنها: أن تثبت بشرائط المقتضى لا بشرائط نفسه؛ لأنه ثبت ضمناً وتبعاً للمقتضى، كأن المنظور إليه الأصل المتضمن دون التبع.

ومنها: أن لا يصرح بهذا الثابت آقتضاء بل الشرط: أن يذكر المقتضى فحسب؛ لأنه لو صرح به لم يبق مقتضى. وإذا ثبت هذا فنقول: المقتضى زيادة على النص شرطاً لصحة المنصوص عليه، لما لم يستغن عليه وجب تقديمه لتصحيحه، فقد اقتضاه النص، فصار المقتضى مع حكمه حكماً للنص، لكن حكمه بواسطة المقتضى كسواء القريب يثبت به الملك والعتق وإن لم يوجب العتق بنفسه، ولكن الملك لما ثبت بالشراء صار حكمه وهو العتق مع الملك حكماً للشراء، لكن العتق بواسطة الملك، ولما أضيف المقتضى مع حكمه إلى النص صار بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس، حتى إن القياس لا يعارض شيئاً من هذه الأقسام.

تقدم ذلك الشرط على النص وهو المقتضى فإن ذلك الشرط أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي الحكم الذي نحن في تعريفه مضافاً إلى النص المقتضى بواسطة المقتضى، فإن النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه فحينئذ يكون قوله: فإن ذلك أمر؛ دليلاً لقوله: إلا بشرط تقدم؛ ويكون حمل قوله: فما لم يعمل النص؛ على قوله: وأما الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما.

(وعلامته: أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف).
أي: علامة المقتضى أن يصح به المقتضى ولا يلغى إذا ظهر المقتضى، بخلاف المحذوف، فإنه يتغير المذكور عند التصريح به كما في قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ فإنَّ الأهل محذوف لا مقتضى، خلافاً للقاضي أبي زيد فإنه سَوَّى بينهما حيث قال: السؤال للتبيين فأقتضى موجب هذا الكلام أن يكون المسؤول من أهل البيان. وإذا لا يتحقق من الحيطان، فيثبت الأهل آقتضاء ليفيد. وقلنا: الأهل محذوف لا مقتضى؛ لأنه عند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل ويتغير إعراب القرية، والمقتضى لتحقيق المقتضى لا لتحويله؛ ولأنَّ المقتضى ثابت شرعاً ولا عموم له، والمحذوف ثابت لغة وله عموم فأنى يستويان؟ (ومثاله: الأمر بالتحريم للتكفير مقتضى للملك ولم يذكره) أي: مثال المقتضى قوله

(وعلامته أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف)
يعني أن علامة المقتضى أن لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله: ان أكلت فعبدني حر، فإذا قدر المقتضى بأن يقول: ان أكلت طعاماً لا يتغير باقي الكلام عن سنته في اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف إذا قدر انقطع الكلام عن سنته كما في قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ فإذا قدر لفظ الأهل ويقال: وأسأل أهل القرية يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل ويتغير إعراب القرية من النصب إلى الجر ولكن تنتقض القاعدتان بقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ فإنه ان قدر قوله: فضرب فانشق الحجر فانفجرت، لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف، وبقوله أعتق عبدك عني بألف فإنه ان قدر البيع ويقال بع عبدك عني وكن وكيل بالاعتاق فإنه يتغير الكلام حينئذ مع أنه مقتضى لأنه يصير حينئذ مأموراً باعتاق عبد الأمر ويكون قبل ذلك مأموراً باعتاق عبد المأمور، ولهذا قيل ان الفرق بينهما أن المقتضى شرعي والمحذوف لغوي وأمثاله، وقيل أن المقتضى والمقتضي كلاهما يرادان في الاقتضاء بخلاف؛ فإن المراد فيه المحذوف لا غير، وبالجمله فالمحذوف في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسماً خارجاً عن الأربعة (ومثاله الأمر

لغيره: أعتق عبدك عني بألف درهم عن كفارة يميني؛ فقال: أعتقت، وقع العتق عن الأمر عندنا، خلافاً لزفر والشافعي رحمهما الله، وعليه الألف؛ لأن الأمر بالإعتاق عنه بألف يقتضي التملك منه بالبيع، ليتحقق الإعتاق عنه؛ إذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم بالحديث، فيراد البيع على هذا الكلام تصحيحاً لكلامه إذ البيع سبب الملك، فكأنه قال: بع عبدك هذا مني بألف، وكن وكيلاً عني بإعتاقه، فيكون أمراً بالبيع منه، والإعتاق عنه جميعاً، ويكون مضافاً إلى المقتضى وهو الأمر بالإعتاق، فالملك هنا زيادة ثبتت شرطاً سابقاً على الأمر بالإعتاق عنه ليصح الإعتاق عنه، وهذا؛ لأن الملك صفة المحل، والمحل شرط للتصرف، فكذا ما يكون وصفاً للمحل ويثبت بشروط المقتضى وهو العتق لما كان بائعاً له لا بشروط البيع مقصوداً، حتى يسقط اعتبار القبول فيه، ولو كان الأمر ممن لا يملك الإعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام، ولو كان العبد أبقاً يعتق عن الأمر لأن كونه مقدور التسليم شرط البيع لا شرط العتق، ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال: بعته منك بألف، وأعتقته، لم يجز عن الأمر، بل كان مبتدئاً ووقع العتق

بالتحريم للتكفير مقتضى للملك ولم يذكره) والظاهر أن الأمر بالتحريم هو قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ فإنه مقتضى للملك الغير المذكور، فكأنه قال: فتحرير رقبة مملوكة لكم فإن اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح، فتحرير رقبة مقتضى ومملوكة لكم مقتضى وحكمه وهو الملك ثابت بالمقتضى الذي هو ثابت بالمقتضى، وقيل: المراد به قوله أعتق عبدك عني بألف فإنه يقتضي معنى البيع؛ فكأنه قال بع عبدك عني وكن وكيلي بالإعتاق، فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائط نفسه فيستغنى عن الإيجاب والقبول ولا يجري فيه خيار الرؤية والعيب والشرط؛ بل يشترط فيه شرائط الاعتاق من كون الأمر مكلفاً أهلاً للاعتاق؛ فلا يصح من الصبي والمجنون، وعلى هذا يقول أبو يوسف رحمه الله: لو قال أعتق عبدك عني؛ بغير ذكر الألف فإنه يقتضي الهبة كما أن الأول اقتضى البيع، وتستغني هذه الهبة عن القبض كما يستغني البيع عن الإيجاب والقبول؛ بل أولى؛ لأن القبض شرط والإيجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط

عن نفسه لما مر أن من شرطه أن لا يصرح به، وعلى هذا قال أبو يوسف: إذا قال: أعتق عبدك عني بغير شيء فأعتقه يقع العتق عن الأمر ويثبت الملك بالهبة وإن لم يوجد القبض؛ لأن الملك ثابت هنا بمقتضى العتق، فيثبت بشرائط العتق، ويسقط اعتبار شرط الهبة مقصوداً وهو القبض، كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل أولى؛ لأن القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة، فلما سقط الركن ثم لكونه ثابتاً بمقتضى العتق مع أن الركن أقوى من الشرط، لأنه داخل في الماهية والشرط لا، فلأن يسقط الشرط هنا أولى، ألا ترى أنه لو قال: أعتق عبدك عني بألف درهم ورطل من خمر؛ فإنه يقع العتق عن الأمر والبيع فاسد، مثل الهبة في اشتراط القبض، ولكنه لما ثبت بمقتضى العتق سقط اعتباره. وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: يقع العتق عن المأمور؛ لأن الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض، ولم يوجد، فلا يمكن تنفيذ العتق عن الأمر، ولا وجه لجعل العبد قابضاً نفسه للأمر؛ لأنه لا يسلم له بالعتق شيء من ملك المولى، وإنما يسطل ملك المولى ويتلاشى بالإعتاق؛ لأنه إزالة للملك قصداً عنده، وضمناً عندهما. وأياً ما كان ففيه تلف رقبة العبد وذهاب ماليته. وهذا التلف يحصل في ملك المولى؛ لأن العبد مملوكه فإذا كان في العتق تلف للملك، والملك صفة المولى؛ لأنه مالكة، كأن التلف على ملك المولى ضرورة، لكن التلف يقع في يد العبد؛ لأنه تلف مالية، والمالية قائمة في نفس العبد، فكان التلف في يد العبد ضرورة. ثم هذا التالف غير مقبوض للطالب، ولا للعبد، ولا هو متحمل للقبض؛ لأن القبض إحراز وأستيلاء، والتالف في الاضمحلال والتلاشي فأن يتصور إحراز مثله؟ بخلاف ما إذا قال لغيره: أطعم عن كفارة يميني، فأطعم المأمور حيث جاز: ويثبت الملك للأمر وإن لم يقبض؛ لأنه أمكن أن يجعل الفقير نائباً عن الأمر في القبض؛ لكون الطعام قائماً، فيجعل نائباً عنه تصحيحاً للأمر

أولى، ولكننا نقول أن الإيجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في الهبة فإنه لا يحتمل السقوط بحال.

بالإطعام، وهنا المالية تالفة ولا يتصور القبض في التالف، وقوله: إنَّ القبض يسقط، باطل؛ لأنَّ ثبوت المقتضى بهذا الطريق شرعي فأتما يسقط به ما يحتمل السقوط شرعاً في الجملة، والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال، بخلاف القبول في البيع فإنه يحتمل السقوط في الجملة. ألا ترى أنَّ البيع ينعقد بالتعاطي في النفيس والخسيس في الصحيح، فسقط الإيجاب والقبول، ومن قال لغيره: بعثك هذا الثوب بكذا فأقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً تمَّ البيع، والبيع الفاسد مشروع مثل الصحيح، فإذا كان ما يثبت به الملك في البيع الجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمناً للعتق، فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد يحتمل السقوط.

(والثابت به كالثابت بدلالة النص إلا عند المعارضة) فإنَّ الثابت بدلالة النص حينئذ أقوى منه؛ لأنَّ النص يوجبه باعتبار المعنى لغة، والمقتضى ليس من موجباته لغة، وإتما يثبت شرعاً للحاجة إلى تصحيح المنطوق.

(ولا عموم له عندنا، حتى إذا قال: إنَّ أكلت فعبدي حر ونوى طعاماً

(والثابت به كالثابت بدلالة النص إلا عند المعارضة) أي هما سواء في إيجاب الحكم القطعي إلا أنه ترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة، مثاله: قوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها «حتيه ثم اقرصيه ثم اغسله بالماء» فإنه يدل باقتضاء النص على أن لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات؛ لأنه لما أوجب الغسل بالماء فتقضى صحته أن لا يجوز بغير الماء؛ ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على أنه يجوز غسله بالمائعات؛ وذلك لأنَّ المعنى المأخوذ منه الذي يعرفه كل أحد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعاً؛ ألا ترى أن من ألقى الثوب النجس لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه؛ لأنَّ المقصود وهو إزالة النجاسة حاصل على كل حال فرجحت الدلالة على الاقتضاء، وما قيل من أن مثاله لم يوجد في النصوص فإنما هو من قلة التبع.

(ولا عموم له عندنا) لأنَّ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ

دون طعام، لا يصدق عندنا. وكذا إذا قال: أنت طالق أو طلقك ونوى

والمقتضى معنى لا لفظ؛ وعند الشافعي رحمه الله يجري فيه العموم والخصوص لأنه عنده كالمحذوف الذي يقدر، وهذا أصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الأحكام، ولا يقال إن قوله أعتق عبيدك عني يقتضي البيع، وهو عام للعبيد كلهم لأننا نقول إنه في معنى بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم، فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاماً (حتى إذا قال إن أكلت فعبدي حر ونوى طعاماً دون طعام لا يصدق) عندنا لا ديانة ولا قضاء لأن طعاماً انما ينشأ من اقتضاء الأكل لأنه لا يكون بدون المأكول فلا يكون عاماً فلا يقبل التخصيص، وأما حثه بكل طعام فإنما هو لوجود ماهية الأكل لا لأن الطعام عام، وإن قال إن أكلت طعاماً أو لا آكل أكلاً يحنث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص لأنه ملفوظ حينئذ، ولكن إيراد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضى أن يكون شرعياً مشكلاً لأنه عقلي، والأولى أن يقال أن المقتضى ما يكون شرعياً أو عقلياً والمحذوف ما يكون لغوياً، (وكذا إذا قال أنت طالق أو طلقك ونوى ثلاثاً لا يصح) تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاماً وذلك لأن قوله أنت طالق أو طلقك خبر وهو لا يصح؛ إلا أن يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبراً عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا أن الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا إخبار منه فكأنه قال في الأول أنت طالق لأنني طلقك قبل هذا، والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله أنت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا إلا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلاث والاثنين، وأما قوله طلقك فهو وإن كان دالاً على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال، فالمصدر الحادث لا يثبت إلا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية الاثنين أو الثلاث؛ وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلاث أو الاثنين لأنه يدل على طلاق فتعمل نيته فيه (بخلاف قوله طلقي

الثلاث لا يصح ، بخلاف قوله : طلقي نفسك ، وأنت بائن ، على اختلاف التخريج).

أعلم أن المقتضى لا عموم له عندنا ، وقال الشافعي : له عموم ؛ لأن المقتضى كالمنصوص في ثبوت الحكم به ؛ حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الحكم الثابت بالنص لا بالقياس ، والحكم الثابت بالنص له عموم ، فكذا الحكم الثابت به ؛ ولأنه مذكور شرعاً ، فكان كالمذكور حقيقة ، كالميت حكماً بمنزلة الميت حقيقة في حق الأحكام وهو المرتد اللاحق بدار الحرب . ولنا : أن العموم من صفات النظم ، والمقتضى غير ملفوظ ، وإنما جعل كالملفوظ ضرورة ، والضرورة في تصحيح الكلام لا في التعميم ، فيبقى على أصله وهو العدم فيما وراء صحة المذكور وهو التعميم ، وهو كالميت لما أبيح تناولها للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد

نفسك وأنت بائن على اختلاف التخريج) يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلاث على حدة ، وتخريج أنت بائن فيها على حدة ، أما تخريج طلقي نفسك فهو أنه أمر يدل على المصدر لغة ؛ وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلاث عند النسبة ؛ فهو ليس بمقتضى حتى لم يجز فيه العموم ، وأما تخريج أنت بائن فهو أن البينونة نوعان : غليظة وخفيفة ؛ فإذا نوى الغليظة وهو الثلاث فقد نوى أحد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لأن الطلاق إنما يشتمل على الأفراد من الواحد والاثنين والثلاثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفاً ، وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج أن تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي رحمه الله على حدة فتخريجنا هو ما بينا وتخريج الشافعي رحمه الله هو أن كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصبح فيه نية الثلاث ، ثم لما كانت تمسكات أبي حنيفة رحمه الله منحصرة في الأربع أعني العبارة والإشارة والدلالة والافتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه آخر أيضاً سوى هذه أورد المصنف فصلاً بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال :

الرمق لا فيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول إلى الشبع، بخلاف المنصوص فإن ثبوته أصلي لا ضروري فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقاً.

والخلاف يظهر في مواضع:

منها: إذا قال: إن أكلت فعبدني حر ونوى طعاماً دون طعام عنده تعمل نيته؛ لأن الأكل يقتضي مأكولاً وذلك كالمنصوص عليه؛ فكأنه قال: إن أكلت طعاماً، وللمقتضى عموم عنده فيعم فيه نية التخصيص. وعندنا: لا يصدق ديانة ولا قضاء؛ لأن النية إنما تعمل في الملفوظ، والطعام غير مذكور نصاً، ولو جعل مذكوراً اقتضاء فالملتضى لا عموم له فلغت نية التخصيص فيه. وعلى هذا لو قال: إن شربت أو لبست وعنى شيئاً دون شيء ولو قال: إن أكلت طعاماً أو شربت شراباً أو لبست ثوباً، لم يصدق في القضاء، ويصدق ديانة؛ لأنه نكرة في موضع الشرط فتعم، فتعمل نية التخصيص فيه، إلا أنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء. ولو قال: إن خرجت فعبد حر، ونوى مكاناً دون مكان، أو اغتسلت فعبدني حر، ونوى تخصيص الأسباب، لم يصدق عندنا لما بينا. ولو قال: إن أغتسل الليلة في هذه الدار فعبدني حر، وقال: عنيت فلاناً، لم يصدق عندنا؛ لأن الفاعل غير مذكور، وإنما يثبت بطريق الاقتضاء، بخلاف ما لو قال: إن أغتسل أحد في هذه الدار الليلة، أو: إن أغتسلت غسلًا، فإن نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن الفاعل مذكور في المسئلة الأولى وهو عام، فصح تخصيصه، وفي الثانية: الغسل مذكور، وهو اسم نكرة في موضع الشرط فتعم، فيجوز تخصيص بعض الاغتسال عنه، ولو قال لامرأته بعد الدخول بها: أعتدي، ونوى الطلاق، وقع مقتضى الأمر بالاعتداد؛ لأنها لا تعتد قبل تقدم الطلاق، فكأنه قال: طلقتك فاعتدي، ولهذا كان الواقع رجعيًا، ولا تصح نية الثلاث فيه. وقال الشافعي في قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»: لم يرد به عينا؛ لأن عينا غير مرفوع، فلو أريد عنها لصار

كذباً وهو عليه السلام معصوم عنه، فأقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيداً، أو صار المرفوع حكمها، فيثبت رفع الحكم عاماً في الآخرة وهو المؤاخذه بالعقاب، وفي الدنيا من حيث الصحة شرعاً قولاً بعموم المقتضى كما لو نص عليه وقال: رفع عن أمي حكم الخطأ، ولهذا الأصل قال: لا يقع طلاق المكره والمخطيء، ولا يفسد الصوم بالأكل مكرهاً أو مخطئاً؛ لأنه متى فسد لزمه القضاء، وهو من أحكام الشرع في الدنيا، وكذلك كل التصرفات. فأجاب عنه القاضي الإمام أبو زيد وقال: إنما يرتفع بها حكم الآخرة لا غير؛ لأن المقتضى لا عموم له وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع، وبهذا القدر يصير مفيداً، فتزول الضرورة فلا يتعدى إلى حكم آخر.

وقال الشافعي أيضاً في قوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات»: ليس المراد عين العمل؛ فإن ذلك متحقق بدون النية. وإنما المراد بها: حكم الأعمال بطريق الاقتضاء، فقال بعموم حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعي القصد والعزيمة من الأعمال، قولاً بعموم المقتضى.

فأجاب القاضي: بأن المراد بها: حكم الآخرة لا غير؛ لأن ثبوته بطريق الاقتضاء، فلا عموم له، فكأنه قال: إنما ثواب الأعمال بالنيات.

وقال الشيخان شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي: لم يسقط عموم هذين الحديثين من قبل الاقتضاء؛ لأن الحكم في الحديثين إنما أدرج بطريق الحذف لا بطريق الاقتضاء؛ لأن عند التصريح بالحكم يتغير الظاهر والمحذوف ثابت لغة وتثبت فيه صفة العموم إن كان بحيث يحتمل العموم، إلا أن المحذوف هنا من الأسماء المشتركة لما مر في مسائل الحقيقة والمجاز، ولا عموم للمشترك، وإذا قال لامرأته: أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثاً، تعمل نيته عند الشافعي؛ لأن قوله: طالق أو طلقتك يقتضي طلاقاً، وذلك كالمنصوص عليه، فيعمل فيه نية الثلاث قولاً بعموم المقتضى.

وقلنا: النية لا تصح في قوله: أنت طالق؛ لأنه نعت فرد لا يحتمل

العدد، ولا يمكن إعمال نية العدد باعتبار الطلاق الواقع مقدماً عليه اقتضاء، لأنَّ المقتضى لا عموم له؛ لأنَّه ثابت ضرورة، والضرورة ترتفع بالواحد، وهذا؛ لأنَّ قوله: أنت طالق كذب وهدر لغة من حيث إنَّ الوصف بدون الصفة القائمة في المحل لغو كقولك للجالس: أنت قائم، اللغة تقتضي أن تكون الصفة ثابتة بالموصوف أولاً ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه. فأما أن تثبت الصفة في الموصوف بسبب وصف الواصف ضرورة تصحيح وصفه فأمر شرعي ليس بلغوي، ولهذا يفيد إثبات الصفة بطريق الاقتضاء في التصرفات الشرعية ولا يكون في الحسية، فيتقدر بقدر الضرورة، وهو تصحيح المنطوق، وهو أن لا يصير كاذباً لاغياً في وصفه، وإنما تندفع بالواحد إذ النعت يصلح بدون الثلاث فصار في حق نية الثلاث كأنه غير ثابت فتلغو. وكذلك نقول في قوله: طلقتك: إنَّه في اللغة إخبار عن طلاق موجودٍ ماضٍ، وهو لم يطلق قبل، فينبغي أن يكون هدرًا كما لو قال: ضربت ولم يسبق منه الضرب، غير أنَّ الطلاق يقع به شرعاً اقتضاء ضرورة تصحيح لفظه فيتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة في الثلاث فلا تعمل نية الثلاث، بخلاف قوله: طلقي نفسك فإنَّه تصح فيه نية الثلاث؛ لأنَّ المصدر هنا ثابت لغة؛ لأنَّ الأمر فعل مستقبل وضع لطلب فعل في المستقبل وهو مختصر من الكلام، ومطوَّله أفعل فعل التطبيق، والمصدر أسم جنس يقع على الأقل ويحتمل الكل، فصحت نية الثلاث وهو كقوله: إن خرجت فعبي حر فإنَّه يصح نية السفر؛ لأنَّه صار فعلاً مستقبلاً بدخول إن عليه، والمصدر الثابت به يكون في المستقبل أيضاً، فكان كغيره من أسماء الأجناس في احتمال العموم، فأما المكان فثابت اقتضاء، فلهذا فسدت نية مكان دون مكان وأنزاح بهذا التقرير ما يقال: إنَّ الطلاق ثابت هنا بطريق الاقتضاء؛ لأنَّه لو قدر مذكوراً لا يتغير المذكور؛ لأنَّ المقتضى زيادة ثبت شرطاً لصحة المنصوص مقدماً عليه ولم يوجد حده هنا، ولا وجود للمحدود بدون حده، وأما طلقت فبنفس الفعل، ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة؛ لأنَّه جعل إنشاء شرعاً، فصار بمنزلة فعل سائر الجوارح، وهذا، لأنَّ فعل اللسان وإن كان هو الإخبار

والإظهار لا الإنشاء، كما أنَّ فعل سائر الجوارح هو الإنشاء، لا الإظهار والإخبار، ولكنَّه جعل إنشاءً شرعاً، فصار بمنزلة عمل سائر الجوارح والنية لا تعمل في الفعل؛ لأنها لتعيين بعض محتملات اللفظ. وبخلاف قوله: أنت بائن، فإنه يصح فيه نية الثلاث، وإن كانت البيئونة ثابتة آقتضاء، تصحيحاً لكلامه، كما مر في قوله: أنت طالق؛ لأنَّ البيئونة نوعان: غليظة، وخفيفة، فإذا نوى الثلاث، فقد نوى الغليظة فتضمن هذا وقوع الثلاث؛ لأنَّ وقوع الثلاث شرط لثبوت هذه البيئونة، والشئ يتضمن شرطه، فكان هذا تعييناً لأحد المحتملين فيصح، ولهذا لو نوى ثنتين لا يصح، لأنَّه نية العدد واللفظ لا يتعرض للعدد بحال، ولا يقال: بأنَّ الطلاق يتنوع أيضاً، فنية الثلاث تعيين أحد نوعيه فينبغي أن يصح لأنَّ البيئونة تتصل بالمحل في الحال، ولا اتصالها وجهان: أنقطاع يرجع إلى الملك، وأنقطاع يرجع إلى الحل، فتعدد المقتضى وهو قوله: أنت بائن بتعدد المقتضى وهو البيئونة الثانية آقتضاء، فيصح تعيينه لأنَّ النية لتعيين بعض محتملات اللفظ، وأما طالق فغير متصل بالمحل في الحال؛ لأنَّ حكمه وهو أنقطاع الملك معلق بشرط آنقضاء العدة؛ وأنقطاع الحل معلق بكمال العدد فلم يكن الحكم في المحل موجوداً، فلم تصح النية؛ لأنَّه لا بد أن يوجد حتى تصير النية معينة لأحد وجهيه، وإثما الثابت في الحال أنعقاد العلة، وأنعقاد العلة لا يتنوع كالرمي، فإنه ينعقد علة عند الرمي ولا يتنوع، وإثما تنوع الآثار، فلو تنوع إثما يتنوع بواسطة العدد؛ لأنَّه لا يقطع الحل إلا بكمال العدد، فيصير العدد على هذا أصلاً. وإنَّه لا يثبت بطريق الاقتضاء؛ لأنَّ أصل الشئ لا يثبت آقتضاء، وإثما يثبت التبع فالحاصل: أنَّ النية لم تصادف التنوع في فصل الطلاق، وصادفت في فصل البائن، فلهذا عملت في: أنت بائن دون أنت طالق.

فإن قلت: إذا حلف: لا يساكن فلاناً ونوى السكنى في بيت واحد غير معين فإنه يصح، والمكان ثابت آقتضاء.

قلت: قوله: لا يساكن يدل على المساكنة لغةً، وهي إثما تتحقق بين اثنين

على الكمال إذا جمعها بيت واحد، والمساكنة مذكورة لغة، وقد أراد أتم ما يكون منها فيصح، ولو نوى بيتاً بعينه لا تصح نيته؛ لأن المكان ثابت اقتضاء ولا عموم له، حتى يصح منه الخصوص بنية الخصوص ولا عموم في اللفظ بحال.

فالحاصل: أن أعم المساكنة ما يكون في بلده، والمطلق من المساكنة في العرف: ما يكون في دار واحدة، وأتم ما يكون من المساكنة في بيت واحد، وإنما يقع اليمين على الدار باعتبار العرف وإن كانت قاصرة؛ لأنها من باب المفاعلة فتقوم بهما، وذلك باتصال فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه، والاتصال بصفة الكمال إنما يكون في بيت واحد، فأمّا في الدار فإتّما يقع الاتصال في توابع السكنى، من إراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما، لا في أصل السكنى، فتكون قاصرة، فنية بيت واحد مجمل أي: مبهم غير معين، يرجع إلى تكميل فعل المساكنة، والمساكنة ثابتة لغة، فصح نية تكميلها؛ لأنه في الحقيقة تعيين نوع من أنواع المساكنة، بخلاف تعيين المكان.

فإن قلت: إذا قال رجل لصغير في يده وله أمٌ معروفة: هذا ولدي وثبت النسب، فجاءت أم الصغير بعد موت المقرّ وصدّقته وأدعت ميراثها منه بالنكاح، فإنّها تأخذ الميراث. ودعوة الولد نصّاً إقراراً بنكاح الأمر اقتضاء، ثم يجعل كالتصريح به، حتى يثبت النكاح صحيحاً، ويجعل قائماً إلى موت الزوج حتى يكون لها الإرث. فلو كان ثبوت المقتضى بأعتبار الحاجة فقط، لما ثبت الإرث لعدم الحاجة إليه.

قلت: قوله: هذا ولدي إقرار بأنه ولده منها إشارة لا اقتضاء؛ لأن الولد يكون بوالد ووالدة عادة، فصار تسمية الولد بتسمية الوالدين إشارة، والثابت بالإشارة كالثابت بالظاهر، فيثبت عاماً بخلاف المقتضى، على أن النكاح وإن ثبت بينهما بمقتضى النسب لكنّ المقتضى غير متنوع إذ النكاح غير متنوع إلى نكاح يجلب الإرث، وإلى نكاح لا يجلبه، والشيء إذا ثبت ثبت بلوازمه، وإلا لا يكون ثابتاً، ومن لوازم النكاح الإرث إذا لم يكن المانع موجوداً والكلام فيه فيثبت الإرث ضرورة.

ولا بدّ لك أن تعرف التفرقة بين عبارة النص، وبين الثابت بعبارة النص، وبين إشارة النص، وبين الثابت بإشارة النص، فإنّ جمهور الناس عنها غافلون، وفي زمان التقرير على المتعلمين يتخططون، فنقول:

ما أثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له، فهو عبارة النص. والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص.

ما أثبت الحكم بصيغته لا مع سوق الكلام له، فهو إشارة النص. والحكم الثابت به ثابت بإشارة النص.

وما أثبت الحكم لا بصيغته، بل بمعنى الصيغة لغة، فهو دلالة النص. والحكم الثابت به ثابت بدلالة النص.

وما أثبت الحكم لا بصيغته، ولا بمعنى الصيغة، بل بأمر زائد، ثبت ضرورة شرعاً، فهو مقتضى النص. والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص.

فهذه حدودٌ متقاربة لا يميز بينها إلّا مَنْ فهم وأنصف، وقليل ما هم.

وقد ميزت بين هذه الأقسام الأربعة بالأعلام الواضحة والآثار اللائحة، على وجه لم يبق لمخاصم نزاع، ولا لمجادل دفاع، بحمد الله ومنه.

فصل

(التنصيب على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض)

فصل

(التنصيب على الشيء باسمه العلم يدل على المخصوص عند البعض) هذا وجه أول من الوجوه الفاسدة؛ أي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند

كقوله عليه السلام: «الماء من الماء». فهم الأنصار رضي الله عنهم عدم وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء).

أعلم أنَّ الاستدلال بالنص على وجهين: صحيح وفساد، فالصحيح: ما مرَّ من الاستدلال بالعبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء، وما سواه من الاستدلال كالتنصيب بآسم العلم، والتخصيص بالوصف، والتعليق بالشرط، والتخصيص بالسبب ونحو ذلك فاسد عندنا. وقال أبو بكر الدقاق: إنَّ التنصيب على الشيء بآسمه العلم يوجب التخصيص، وقطع الشركة بين

البعض والمراد بالعلم ههنا: هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة؛ سواء كان علماً أو اسم جنس، وبالبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة، ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم، والأصل فيه أن ما يفهم من اللفظ إما أن يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق أولاً وهو المفهوم، والمفهوم نوعان: مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق، وهو إن فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب؛ وإن فهم من الشرط أو الوصف سمي مفهوم الشرط أو الوصف على ما سيأتي، ولكنهم اشترطوا أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته للمنطوق؛ ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسؤال أو حادثة ولا لكشف أو مدح أو ذم؛ ولا يفيد فائدة أخرى فحينئذ يتعين النفي عما عداه (كقوله عليه السلام: «الماء من الماء») فالماء الأول الغسل والماء الثاني المني، ولما كان معناه الغسل من المني (فهم الأنصار عدم وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء) وهو اخراج الذكر قبل الانزال، وهم كانوا أهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك.

(وعندنا لا يدل عليه) أي على النفي عما عداه، والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله ﷺ لأنه يلزم أن لا يكون غير محمد عليه السلام رسولاً

المنصوص عليه وغيره في الحكم؛ لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة، ولا يجوز أن يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد. والمراد باسم العلم: ما يدل على الذات ولا يكون دالاً على الوصف.

وأستدل بقوله عليه السلام: «الماء من الماء»، فالأنصار فهموا التخصيص من ذلك، حتى آستدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء، وهم كانوا أهل اللسان، فلو لم يكن ذلك موجباً للنفي، لما صح الاستدلال منهم به.

(وعندنا: لا يقتضيه، سواء كان مقروناً بالعدد، أو لم يكن)؛ لأنه إن عني بالتخصيص أن هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى، فعندنا: كذلك؛ لأن حكم النص في غيره لا يثبت به بل بعلّة النص، وإن عني به: أنه لا يثبت فيه؛ لأن النص مانع فهو باطل؛ (لأن النص لم يتناوله، فكيف يوجب نفيًا أو إثباتًا) للحكم فيما لم يتناوله؟ ولأن النص المثبت موجبه: الإثبات، فكيف يوجب النفي في غيره وهو ضده؟ ولأنه لما لم يمكن الإثبات بعين النص في غير ما تناوله، فلأن لا يمكن النفي الذي هو ضده أولى. ولو كان التخصيص موجباً نفي الحكم في غير المنصوص عليه كما زعم، لكان التعليل للمنصوص باطلاً؛ لأنه

وذلك كفر وكذب (سواء كان مقروناً بالعدد أو لم يكن) فيه رد على من فرق بينهما وقال إن كان مقروناً بالعدد نحو قوله عليه السلام: «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحدأة والفأرة والكلب العقور والحية والعقرب» فحيث يدل على النفي عما عداه البتة؛ وإلا لبطل فائدة العدد؛ وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشأته ونحو ذلك، ولكن أفتى المتأخرون بأنه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية: إن قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر إشارة إلى أنه يتنجس موضع الوقوع ومثل هذا في كتابه كثير، وما يوهمه كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك مؤول بتأويلات فتنه له (لأن النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيًا أو إثباتًا)

يكون ذلك قياساً في مقابلة النص. وقد أجمع الفقهاء على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم إلى الفروع. ويحكى عن البلخي: أنه كان يقول هذا إذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصوراً بعدد نصاً، كخبر الربا، فأما إذا كان محصوراً بعدد فذلك يدل على نفي الحكم في غيره؛ لأنّ في إثبات الحكم في غيره إبطال العدد المنصوص عليه باسمه العلم، وإذا لا يجوز. وأستدل بقوله عليه السلام: «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بلا جزاء»، وبقوله عليه السلام: «أحلت لنا ميتتان ودمان، أما الميتتان: فالحوت والجراد، والدمان: الكبد والطحال»، فإنّ ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور. والصحيح: أنّ نفي التنصيص لا يدل على ذلك في شيء من المواضع، وذكر العدد لبيان أن الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط. ونحن نقول: إنّ الحكم في غير المذكور إنّما يثبت بعله النص لا بالنص، فلا يوجب ذلك إبطال العدد المنصوص.

وقوله: لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة.

قلنا: هذا مجرد الدعوى، وما لم يثبت بالدليل أنّ الفائدة مقصورة على

أي لا يدل على المسكوت عنه أصلاً فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والاثبات، فإذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو، فلا يدل على نفيه وإثباته، وفائدة التخصيص أن يتأمل المستنبطون فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة الاجتهاد.

ثم أجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال (والاستدلال منهم بحرف الاستغراق) أي الاستدلال من الأنصار على عدم وجوب الغسل بالإكسال إذا كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى إن جميع أفراد الغسل من المني لا بواسطة أن التنصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه، ويرد علينا حينئذ أن الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالإكسال سواء كان باللام أو بالتنصيص فمن أين قلتم بوجوب الغسل بالإكسال؟ فأجاب

نفي الحكم عن غيره لا يستقيم هذا الكلام، ولا يتصور ذلك حتى يلج الجمل في سم الخياط، ثم نقول معتبرين فيه فائدة أخرى وهي: تعظيم المذكور وتفضيله على غيره كما في قوله تعالى: ﴿فلا تظلموا فيهن أنفسكم﴾ خص هذه الأربعة بالذكر تفضيلاً لها، مع أن الظلم حرام في كل وقت، أو نقول: فائدة التخصيص أن يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص عليه لينالوا درجة الاستنباط وثوابه، وهذا لا يحصل إذا ورد النص عاماً. (والاستدلال منهم بحرف الاستغراق، وعندنا: هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء، غير أن الماء يثبت مرة عياناً وطوراً دلالة)، أي: الاستدلال من الأنصار في قوله عليه السلام الماء من الماء بحرف الاستغراق وهو الألف واللام، وعندنا: الحكم متعلق بعين الماء أيضاً، غير أن الماء مرة يوجد عياناً بالإنزال، وطوراً يوجد دلالة بالالتقاء، لأنه أقيم مقام الماء، فإن بصره يغيب عنه، وعسى لا يعلم لقلة الماء، أو لفرط الشبق؛ لأنه حال الاشتباه وزوال الحس عما سواه، فأقيم السبب الدال عليه وهو الالتقاء مقامه عند تعذر الوقوف على حقيقته.

والحاصل: أن التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا، وحيث دل إنما دل عندنا لأمر خارج لا من قبل التخصيص، من ذلك قوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ فاستدل أهل السنة بهذه الآية على إثبات الرؤية، لا من حيث التخصيص، بل لكونهم محجوبين عقوبة لهم،

وقال (وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير أن الماء يثبت مرة عياناً وطوراً دلالة) يعني أن عندنا الحصر أيضاً ثابت في الغسل الذي يتعلق بالمني أي جميع الغسل الذي يتعلق الشهوة منحصر في الماء فلا يضر خروج الغسل بالحيض والنفاس لأن وجوبه لا يتعلق بالشهوة، ولكن الماء على نوعين مرة يكون عياناً بأن ينزل في نفس الأمر في النوم أو اليقظة بالوطء أو بغيره، ومرة يكون دلالة بأن يقام دليلاً وهو التقاء الختانين مقامه لأنه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره، ولعله لم يشعر به لقلته فأقمنا السبب مقام المسبب وأوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطاً.

فيكون أهل الجنة بخلافهم، وإلا لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب حينئذ.

(والحكم إذا أضيف إلى مسمى بوصف خاص، أو علق بشرط، كان دليلاً على نفيه عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي رحمه الله، حتى لم يجوز نكاح الأمة عند طول الحرية، ونكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص.

وحاصله: أنه ألحق الوصف بالشرط وأعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع

(والحكم إذا أضيف إلى مسمى) هذا ابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو يتضمن مفهوم الوصف والشرط، يعني أن الحكم إذا أسند إلى شيء موصوف (بوصف خاص أو علق بشرط كان دليلاً على نفيه) أي كان كل من الوصف والتعليق دالاً على نفي الحكم (عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي رحمه الله حتى لم يجوز نكاح الأمة عند طول الحرية ونكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص) وهو قوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ أي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة أن ينكح الخرائر المؤمنات لأجل زيادة مهرهن ونفقتهن في معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات أيمانكم أي أيمان أخوانكم إذ لا يجوز نكاح أمة أصلاً من امائكم المؤمنات، فالله تعالى قد نص على أنه ان لم يستطع الحرية فلينكح أمة؛ ثم قيد الأمة بالمؤمنة، فلو عملنا بالوصف والشرط جميعاً حكمنا أن طول الحرية مانع للأمة وإن الأمة الكتابية أيضاً يجوز نكاحها للمؤمن ما لم تصر مؤمنة وعندنا جاز نكاح الأمة الكتابية والمؤمنة على طول الحرية وعدمه جميعاً، (وحاصله) أي حاصل ما قاله الشافعي رحمه الله شيثان الأول (أنه ألحق الوصف بالشرط) في كونه موجباً للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه؛ ألا ترى أن من قال لامرأته أنت طالق رابكة فكأنه قال أنت

الحكم دون السبب، حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوّز التكفير بالمال قبل الحنث).

أعلم أنّ التعليق بالشرط عند الشافعي يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط، ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط؛ لأنّ الوجوب يثبت بالإيجاب لولا الشرط، فصار الشرط معدماً فأوجب وجوده لولا الشرط، فكان الشرط مؤخراً للحكم لا مانعاً للسبب بعد وجوده حساً.

بيانه: أنّ قوله لعبده: أنت حر، موجب عتقه في الحال لولا قوله: إن دخلت الدار، فبالتعليق يتأخر نزول العتق إلى زمان الشرط، ولا يمتنع أصل السبب، وإذا كان عمل في منع الحكم دون السبب، كان المقتضى لوقوع الطلاق بائناً، وإنّما أمتنع الوقوع لوجود التعليق، فكان العدم مضافاً إلى التعليق، وهو نظير التعليق الحسيّ، فإنّ تعليق القنديل بحبل من السقف، يمنع وصوله إلى الأرض، ولا يعدم أصله، ويوجب وجوده في الهواء، ويقيه عن الأرض، وهذا لأنّ السبب قد وجد حساً فلا يعقل إعدامه، بخلاف الحكم؛ فإنّ ثبوته عرف بالشرع فجاز أن يتعلق بالمانع الحكمي وهو الشرط، وعلى هذا الأصل لم يجوز

طالق إن كنت راكبة، فكما أنّ الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف (و) الثاني أنه (اعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب) ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق؛ السبب هو أنت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط، أعني دخول الدار إنّما عمل في منع الحكم دون السبب؛ فإنه قد وجد حساً ولا مردّ له فلا يعلق عليه إلا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لأجل عدم الشرط عدماً شرعياً لا عدماً أصلياً على ما قلنا، فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فإنه لا يؤثر في إزالة ثقله وإنّما يؤثر في إزالة سقوطه، وتصح تعدية هذا الحكم العدم إلى غيره، ونحن نخالفه في جميع هذا

تعليق الطلاق والعتاق بالملك؛ لأنه لما ثبت أن تأثير الشرط في تأخير الحكم إلى زمان وجوده بعد تقرر السبب، والسبب لا يتحقق بدون الملك، فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السبب؛ ولم يجوز نكاح الأمة لمن قدر على نكاح الحرة؛ لأنّ الحل متعلق بشرط عدم طول الحرة بالنص، فيوجب نفي الحل عند وجود طول الحرة، كما يوجب إثباته عند عدم طول الحرة، هذا هو المفهوم من الكلام، فإنّ من يقول لغيره: إنّ دخل عبدي الدار فأعتقه يفهم منه: ولا تعتقه إن لم يدخل الدار، والعمل بالنصوص واجب منظومها ومفهومها، وجوز التكفير بالمال بعد اليمين قبل الحنث؛ لأنّ السبب هو اليمين، ولهذا تضاف الكفارة إليها، والإضافة تدل على السببية. وأما الحنث فشرط وجوب الأداء، ولا يلزم أن تعجيل البدني في الكفارة لا يجوز على قوله؛ لأنّ التأثير التعليق بالشرط في تأخير وجوب الأداء، والماليّ يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه؛ لأنّ الواجب قبل الأداء مال معلوم كما في حقوق العباد، فإنّ الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع، ولا يجب الأداء ما لم يطلب. وكذلك في الديون المؤجلة يجب المال ولا يجب الأداء، فالموجود هنا شيان: المال والفعل في المال، وأحدهما ينفك عن الآخر. وأما البدنيّ فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه؛ لأنّ الواجب فعل يتأدى به وهو عرض لا بقاء له، والوجوب يقتضي وجوب شيء ولا وجود للفعل قبل الأداء وإنّما يتصور وجوده عند الأداء، فلا يتحقق انفصاله عن الأداء فلمّا تأخر وجوب الأداء إلى ما بعد الحنث تأخر تقرر السبب، ونفس

(حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) تفريع لما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، أي إذا قال لأجنبية ان نكحتك فأنت طالق أو ان ملكتك فأنت حرة يبطل هذا الكلام عنده لأنه قد وجد السبب وهو قوله أنت طالق وأنت حرة ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما إذا قال لأجنبية: إن دخلت الدار فأنت طالق، وهو باطل بالاتفاق (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) تفريع آخر له أي إذا حلف والله لا يفعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده ويعبأ بها بعد

الوجوب أيضاً ضرورة، فلو كفر قبل الحنث يكون تكفيراً قبل تقرر السبب، وقبل نفس الوجوب، وإنه لا يجوز. ونظيره من حقوق العباد الشراء مع الاستئجار فإنَّ بشراء العين يثبت الملك به، ويتم السبب قبل فعل التسليم، وبلاستئجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لأنها لا تبقى وقتين، ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود، فإنما تصير مملوكة بالعقد عند الاستيفاء فكذا في حقوق الله تعالى يفصل بين المائي والبدني من هذا الوجه. وجوز تعجيل النذر المعلق بأنَّ قال إن فعلت كذا فعلي درهم، لوجود السبب وإن تأخر الشرط. وإذا ثبت أنَّ التعليق بالشرط يوجب الوجود عند وجوده، والعدم عند عدمه، والوصف ملحق بالشرط عنده، أي: جار مجرى الشرط لأنَّ الحكم لا يثبت بالنص بعد وجود المسمى ما لم يوجد الوصف، ولولا ذكر الوصف لكان الحكم ثابتاً قبل وجوده وهو أمانة الشرط، فإنَّ قوله: أنت طالق إن دخلت الدار ليس بموجب وقوع الطلاق ما لم تدخل، وبدون هذا الشرط كان موجباً للطلاق قبل الدخول. ألا ترى أنه لو قال لها: إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق كان الركوب شرطاً، وإن كان مذكوراً على سبيل الوصف لها معنى، فيوجد الحكم عند وجوده بمنظومه، ويعدم عند عدمه بمفهومه. وقد أباح الله تعالى نكاح الأمة مقيداً بصفة الإيمان، فوجب أن لا يجوز بدون هذه الصفة، فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية. قال

الحنث؛ لأنه قد وجد السبب وهو اليمين؛ إذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها، والتعليق بالشرط مقدر فكأنه قال الحالف إن حثت فعلي كفارة يمين فإذا وجد السبب يصح الحكم مرتباً عليه، وعندنا اليمين سبب للبر وإنما ينعقد سبباً للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سبباً لهما، وإنما قيد بالمال لأن نفس الوجوب ينفك عن وجوب الأداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الأداء إلا عند حلول الأجل، ففي الكفارة المالية أيضاً يمكن أن يثبت نفس الوجوب بالحلف وجوب الأداء يكون بعد

الشافعي : وهذا بخلاف العلة ، فإن الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافاً إلى العلة باعتبار أنها تثبت الحكم قبل وجودها ، بل العدم بالعدم الأصلي ، فأما الوصف فمغير للحكم بعد وجود سببه ، فكان مانعاً من ثبوت الحكم قبل وجوده ، كما كان مثبتاً وجود الحكم عند وجوده كالشرط . ألا ترى أن الشرط داخل على ما هو موجب لولا الشرط ، ولولا الوصف لكان الحكم ثابتاً بمطلق الاسم ، فصار الوصف للاعتراض كالشرط ، وأما العلة فلا ابتداء الإيجاب لا للاعتراض على ما بينا ، فصارت بمنزلة أسم العلم ، فتعلق بها الوجود ولم توجب العدم عند عدمها . وقال : لما ثبت حرمة الريبة بسبب الدخول بامرأة مقيدة بوصف : هو أن تكون من نسائنا بقوله تعالى : ﴿ وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ﴾ أوجب ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف ، فلا تحرم بنت الزاني عليه . وأستدل لإثبات مذهبه بقوله عليه السلام : « في خمس من الإبل السائمة شاة » فإن ذلك أوجب نفي الزكاة في غير السائمة ، كأنه قال : ولا زكاة في غير السائمة ، إذ لولا ذلك لوجبت الزكاة في العوامل بقوله عليه السلام : « في خمس من الإبل شاة » وقد اتفقنا على أن الزكاة لا تجب في غير السائمة ، (وعندنا : المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً ؛ لأن الإيجاب لا يوجد إلا بركنه ولا يثبت إلا في محله . وههنا الشرط

حشته ؛ بخلاف البدني فإن نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الأداء فيكونان معاً بعد الحنث ، ونحن نقول هذا الفرق ساقط لأن ذات المال إنما تقصد في حقوق العباد ، وأما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الأداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الأداء (وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً) حقيقة وإن انعقد صورة ، فإذا ان دخلت الدار فأنت طالق ؛ فكأنه لم يتكلم بقوله أنت طالق قبل دخول الدار ، فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله أنت طالق (لأن الإيجاب لا يوجد إلا بركنه ولا يثبت إلا في محله) وههنا وإن وجد الركن وهو أنت طالق لكن لم يوجد المحل (لأن الشرط حال بينه وبين المحل فيبقى غير

حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف إليه، وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً).

أعلم أن المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً عندنا، وأثر الشرط في منع العلة من الانعقاد، ولا أثر له في إعدام الحكم عند عدم الشرط، فهو باقٍ على ما كان قبل التعليق بالعدم الأصلي، وهذا؛ لأن صحة الإيجاب باعتبار صدور ركن التصرف من أهله في محله، ثم المتصرف إذا لم يكن أهلاً بأن كان صبيّاً أو مجنوناً، أو كان أهلاً لكن اللفظ أضيف إلى غير محله بأن كان بهيمة أو ميتة، لا يصير سبباً، فكذا إذا وجدت الأهلية والمحلية، إلا أنه وجد الحائل بين اللفظ والمحل بذكر الشرط لا يصير سبباً. وهذا؛ لأن التعليق بالشرط منع وصوله إلى المحل بالاتفاق، لأنه تعلق بالدخول فلا يصل إليه قبل وجوده، كالقنديل المعلق بحبل لا يصير واصلًا إلى الأرض لاستحالة كينونة كائن في مكانين في زمان واحد. وإذا لم يصل إلى محله لم يصير علة بل يعرض أن يصير علة بالوصول إليه عند وجود الشرط، وهذا كفعل النجر لما توقف على الأهلية والمحلية وأتصال التصرف بالمحل، فما لم يتصل فعل النجار بالمحل وهو الخشب، لم ينعقد الفعل نجرًا. وكالرمي فإن نفسه ليس بقتل، ولكنه يعرض أن يصير قتلاً إذا اتصل بالمحل، فإذا كان ثمة مجتن من وصوله إلى المحل. ولا يقال: بأن المجتن مانع من القتل، ولكن لما كان يعرض أن يصير قتلاً إذا وصل إلى محله عند عدم المجن، فكذا هنا ما يمنع الاتصال بالمحل يمنع انعقاده علة، وإذا كان الشرط مانعاً من الانعقاد، كان عدم الحكم لعدم العلة لا يمنع الشرط الحكم بعد العلة، وعند وجود الشرط توجد العلة والحكم. وبهذا تبين بأن التعليق ليس بمعنى التأجيل؛ لأن الشرط يحول بين صورة العلة ومحلها، فلا يصير معه علة كقوله: أنت مني لم

مضاف إليه) أي غير متصل بالمحل (وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً) فإذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما إذا

يتصل بقوله: حر، فصار عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على العدم الأصلي كما كان قبل التعليق، أما التأجيل: فلا يمنع وصول السبب بالمحل، لأن سبب الوجوب العقد، ومحل الدين الذمة، والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة، ولا ثبوت الملك في المبيع، وإنما يؤخر المطالبة، ولذلك لا يمنع التعجيل، وإنه لا يشبه تعليق القنديل لأن القنديل كان موجوداً بذاته قبل التعليق، فعرفنا أن عمل التعليق لم يكن لا ابتداء وجوده بل لنقله عن مكان إلى مكان، فلذلك أوجب تفرغ مكان وشغل آخر. وهنا قبل التعليق ما كان الحكم موجوداً، فكان تأثير التعليق في تأخير السببية للحكم إلى وجود الشرط، وإنه ليس كاشتراط الخيار في البيع، لأن الخيار ثم دخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكماً.

أما الحقيقة: فلأن البيع لا يحتمل الخطر؛ لأنه من الإثباتات، والإثباتات لا تحتمل التعليق بالخطر؛ لأن التعليق التمليك بالخطر قمار وهو حرام. وفي تعلق البيع بالشرط خطر؛ لأنه لا يدري أيكون أم لا؛ فكان القياس أن لا يجوز البيع مع شرط الخيار وإنما جوزناه بحديث خباب بخلاف القياس نظراً لمن لا خبرة له في المعاملات كي لا يغبن، فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لا محالة، ولو دخل على الحكم لنزل سببه، والسبب محتمل للفسخ، فيصلح التدارك به بأن يصير غير لازم بأذن الخطرين فكان أولى، فأما الطلاق والعتاق من الإسقاطات

قال ان نكحتك فأنت طالق؛ أو ان ملكتك فأنت حر؛ لأنه لم يوجد قوله أنت طالق وأنت حر حتى يحتاج إلى المحل، فإذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلاً لورود قوله أنت طالق وأنت حر فلا بأس به لوقوعه في محله؛ وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لأن اليمين لا ينعقد إلا للبر فكيف يكون سبباً للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح أن عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون عدماً شرعياً بل عدماً أصلياً لا يعدى إلى غيره، وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه وإلا فلا يخفى أن قبل دخول الدار في قوله أنت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق بيننا وبينه؛ فتقرر أن الشرط في

فيحتمل الخطر، والتعليق، فوجب بكمال التعليق فيه وهو أن يكون داخلاً على السبب، إذ لو دخل على الحكم لكان السبب نازلاً، فكان تعليقاً من وجه دون وجه، والأصل في كل ثابت كماله.

وأما الحكم: فلأن من حلف: أن لا يبيع، فباع بشرط الخيار يحنث، ولولا أنه سبب لما حنث، ولو حلف أن لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط، وإذا وجد الشرط وبطلت العلة صار ذلك الملفوظ علة، كأنه ابتداء الآن.

قوله: أن السبب موجود حساً فلا يعقل إعدامه.

قلنا: لا يعلق المحسوس، وإنما تعلق السببية وهو أمر شرعي.

فإن قلت: لو لم يبق سبباً لم يبق تعليقاً.

قلت: لو بقي سبباً لكان إيقاعاً فلم يكن ميئاً، والمعلق بالشرط يمين، واليمين عين الإيقاع عند وجود الشرط، ولهذا ينتقض اليمين إذا صار إيقاعاً عند وجود الشرط، ولهذا جَوَزْنَا تعليق الطلاق والعتاق بالملك؛ لأن المعلق قبل وجود الشرط يمين، ومحل اليمين ذمة الخالف، والخالف أهل إذ الكلام فيه، وإنما يصير طلاقاً وعتاقاً عند الشرط؛ فأعتبر الملك حينئذ، ولم يجوز تعجيل النذر المعلق بالشرط؛ لأنه لا يصير سبباً ما لم يضاف إلى ذمة قابلة للحكم، والشرط يمنع الوصول إلى الذمة فلا يكون سبباً ولم يجوز التكفير قبل الحنث لعدم السبب لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً إلى الحكم، واليمين مانعة من الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به؛ لأنها تعقد للبر، والبر ضد الحنث، ويفوت بالحنث.

التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعاً لأنها من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فإنه من قبيل الإثباتات ولا يقبل التعليق إذ به يصير قماراً، فإذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعاً للحكم فقط دون السبب ليقُل أثر الشرط حتى الإمكان، وقد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو

وفي الحنث نقض اليمين، ويستحيل أن يقال: إن هذا الشيء سبب الحكم لا يثبت ذلك الحكم إلا بعد أنتقاضه، فعرفنا أنها بعرض أن تصير سبباً عند وجود الشرط، لا أن تكون سبباً في الحال. وهذا بخلاف الإضافة فإن قوله: أنت طالق غداً، أو أنت حر غداً سبب؛ لأنه وضع لوقوع الطلاق أو العتاق وذكر الغد لتعيين زمان الوقوع لا للمنع من الوقوع فكان الحكم واجب الوجود به، والزمان من لوازم الوقوع، فلا ينافي السببية، بخلاف التعليق فإنه للمنع من الوقوع وكذا اليمين، وأستحال أن يكون مانع الشيء سبباً له وطريقاً إليه، فكان مانعاً من السببية، ولهذا لو نذر أن يتصدق يوم الخميس، فتصدق قبله جاز، لوجود السبب، بخلاف ما إذا علق على ما مرّ، وفرقه بين المالي والبدني ساقط؛ لأن الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة، والعبادة فعل يأتي به العبد على سبيل التعظيم لله تعالى، بخلاف هوى النفس، فأما المال أو منافع البدن فآلة يتأدى الواجب بهما، فالمالي: ما يكون محل فعل العبد المال. والبدني: ما يكون محل فعله بدنه، فأما الواجب في الحالين ففعل واجب في الذمة بإيجاب الله تعالى، بخلاف حقوق العباد: فإن الواجب للعبد مال لا فعل؛ لأن المقصود ما يتنفع به العبد لجلب نفع أو دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل، ولهذا إذا ظفر بجنس حقه فاستوفى، تم الاستيفاء، وإن لم يوجد في المديون فعل هو أداء.

فإن قلت: الزكاة حق الله وتتأدى بالنائب بلا فعل الأداء ممن عليه. قلت: الإنابة فعل منه وجعل أداء النائب كأدائه بنفسه باعتبار الإنابة، وجوزنا نكاح الأمة لمن له طول الحرية؛ لأن الله تعالى أباح نكاح الأمة الحرية حال عدم الطول،

أن الشافعي رحمه الله يقول أن الكلام هو الجزاء؛ والشرط قيد له فكأنه قال أنت طالق في وقت دخولك الدار؛ فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه وهو مذهب أهل العربية، وأبو حنيفة رحمه الله يقول إن الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط؛ وسأكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب أهل المعقول، ولم يذكر المصنف رحمه الله جواباً عن

وما حرم حال وجوده؛ لأنَّ التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله، فيثبت الحل قبل وجود هذا الشرط بالآيات المطلقة.

فإن قلت: مَنْ للشرط هنا، والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه، فيلزم أن يكون الحكم المعلق منفيّاً عند انتفاء المعلق عليه كالوضوء لما كان شرط صحة الصلاة تنتفي الصحة عند انتفائه.

قلت: الشرط عبارة عن العلامة قال الله تعالى: ﴿فقد جاء أشراطها﴾ أي: علاماتها. وإذا كان الشرط عبارة عن العلامة فيلزم من ثبوتها ثبوت الحكم ولا يلزم عن عدمها عدم الحكم. والدليل عليه: قوله تعالى: ﴿فإذا أحصن فإن آتين بفاحشة﴾ الآية: ولا خلاف أنَّ الحدَّ يلزمها جزاء على الفاحشة وإن لم تحصن. وقال: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ وحكم الكتابة لا ينتفي قبل هذا الشرط، وقال: ﴿ولا تكرهوا فتيانكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾ ولا يحل الإكراه عند عدم إرادة التحصن أيضاً، وقال: ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة﴾ والرهن جائز عند عدم هذا الشرط؛ وتخريج مسألة التنجيز سيأتي في تقسيم السبب إن شاء الله تعالى. ولأنَّه لو قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً، ثم نجز الثلاث يصح، ولو كان عدم الشرط يوجب عدم المشروط لما صح. وقول صاحب المحصول: المنجز عندنا غير المعلق، حتى بقي المعلق موقوفاً على دخول الدار، فإذا تزوّجت بزواج آخر وعادت إليه ودخلت الدار وقع المعلق مشكلاً؛ لأنَّ مملوك الزوج الطلقات الثلاث فحسب، فمتى صارت منجزة لا تبقى معلقة.

وقوله: الوصف ملحق بالشرط فيوجب العدم عند العدم.

قلنا: إذا ثبت أنَّ الشرط لا يوجب العدم عند العدم فالملحق به أولى أن لا يوجب العدم عند العدم على أنَّ أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثراً أن يكون علة للحكم، ولا خلاف أنَّ العلة لا توجب نفي الحكم عند عدمها لجواز أن يثبت الحكم بعلة شتى، فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم الحكم، ولو دل

عدم العلة على عدم الحكم في صورة، إنما دل لأمر خارجي بأن تكون العلة متحدة كقول محمد في ولد الغصب لم يضمن لأنه لم يغصب أما عدم العلة من حيث هي هي، فلا يدل على عدم الحكم، ولهذا جوزنا نكاح الأمة الكتابية؛ لأن قوله تعالى: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ لا يقتضي الحرمة عند عدم صفة الإيمان لما بينا، وهو قوله تعالى: ﴿وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك﴾ فإن التقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق، وإنما لم تجب الزكاة في العوامل باعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام: «لا زكاة في العوامل والحوامل» لا باعتبار ما ذكر، وقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ لنا لا علينا، فإن كون الربيبة في حجر زوج الأم ليس بشرط للحرمة، ولو كان التقييد بالوصف يوجب العدم عند العدم لما وجبت الحرمة بدون الحجر، وعلى هذا قال زفر فيمن له أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال المولى الأكبر: مني، يثبت نسب الآخرين منه؛ لأن التخصيص بالأكبر لا يوجب نفي نسب الآخرين، وقد ظهر بثبوت نسب الأكبر منه أنها كانت أم ولده من ذلك الوقت، وأم الولد فراش لمولها يثبت نسب ولدها منه بلا دعوة. وعندنا: لا يثبت نسب الآخرين منه، لا باعتبار التقييد بوصف الأكبر، فإنه لو أشار إلى الأكبر وقال: هذا أبني لا يثبت نسب الآخرين منه أيضاً، وقد بينا: أن التخصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم، ولكن إنما لا يثبت نسبها منه؛ لأن التخصيص بوصف سكوت عما وراءه، غير أن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان أن حكم المسكوت

الوصف اما لأن الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه وشهرته؛ وهو أن للوصف درجات ثلاثاً أدناها أن يكون اتفاقاً كقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ وأوسطها أن يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ وأعلاها أن يكون بمعنى العلة كقوله: السارق والزاني، ولا أثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونه أولى.

عنه، . بخلاف المنطوق به؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه مع وقوع الحاجة إليه، وفي غير موضع الحاجة إلى البيان لا يكون بياناً، فهنا سكت المولى عن البيان بعد تحقق الحاجة إليه؛ لأنه يعترض على المولى دعوة النسب فيما هو مخلوق من مائه نصاً، لأن قبل الدعوة يثبت النسب منه، لأنهم ولدوا على فراشه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفيه، وإنما يصير مقطوعاً به على وجه لا يملك نفيه بالدعوة نصاً، فكان ذلك فرضاً عليه، فكانت الحاجة ماسة إلى البيان، فكان سكوته عن دعوة نسب الآخرين عند لزوم البيان لو كان النسب ثابتاً نفيّاً حملاً لأمره على الصلاح، حتى لا يصير تاركاً للغرض لا تخصيص الأكبر بالدعوة، وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا قال شهود الوارث: لا نعلم له وارثاً غيره في أرض كذا، تقبل الشهادة؛ لأن هذه الزيادة نفيّاً لا تقتضي علمهم بوارث آخر في غير ذلك الموضع، فكأنهم سكتوا عن هذه الزيادة وقالوا: لا نعلم له وارثاً آخر غيره. وعندهما: لا تقبل هذه الشهادة لا لأن النفي في أرض كذا إثبات في غيره، ولكن لتمكن التهمة؛ لأنه يوهم أنهم يعلمون له وارثاً آخر في غير ذلك الموضع، والشهادة تردّ بالتهم، والأحكام لا تثبت بالتهمة بل بالحجة المعلومة. وقال أبو حنيفة رحمه الله: السكوت عن سائر المواضع في غير الحاجة إلى البيان ليس ببيان؛ لأن ذكر المكان غير واجب، وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة باعتبار أنها تفحصا في ذلك المكان دون سائر المواضع، ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر أي: لا نعلم له وارثاً في أرض كذا، مع أنه مولده ومنشؤه فأحرى أن لا يكون له وارث آخر في موضع آخر، فلا تتمكن التهمة في شهادتهم.

(والمطلق يحمل على المقيد وإن كانا في حادثتين عند الشافعي، مثل كفارة

(والمطلق محمول على المقيد) هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات، والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها، فإذا وردا في مسألة شرعية فالمطلق محمول على المقيد أي

القتل وسائر الكفارات؛ لأنَّ قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص، وفي نظيره من الكفارات؛ لأنها جنس واحد).

أعلم أنَّ المطلق محمول على المقيد أي: يراد من المطلق المقيد سواء كانا في حادثة واحدة، أو في حادثتين عنده، أما إذا كانا في حادثة واحدة فلأنَّ الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقاً ومقيداً، إذا المطلق: هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات، لا بالنفي، ولا بالإثبات، والمقيد: هو المتعرض للذات مع الصفة

يراد به المقيد (وإن كانا في حادثتين عند الشافعي رحمه الله) ويعلم منه أنها إن كانا في حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الأولى، ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة الظهار فإنها حادثة واحدة ذكر فيها ثلاث أحكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الأول والثاني بقوله: ﴿من قبل أن يتماسا﴾ ولم يقيد الاطعام به فالشافعي رحمه الله يحمل الاطعام على التحرير والصيام ويقيده بقوله: ﴿من قبل أن يتماسا﴾ أيضاً، ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله (مثل كفارة القتل وسائر الكفارات) فإن كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله: ﴿تحرير رقبة مؤمنة﴾ وكفارة الظهار واليمين حادثة أخرى ورد فيها المطلق وهو قوله: ﴿تحرير رقبة﴾ فالشافعي رحمه الله يقول ان قيد الايمان مراد ههنا أيضاً (لأنَّ قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص) فكأنه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة إن كانت مؤمنة، ويفهم منه أنها إن لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من أصله أن الشرط والوصف كلاهما يوجب نفي الحكم عند عدمهما وإذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها في كونها كفارة وهذا معنى قوله (وفي نظيرها من الكفارات لأنها جنس واحد) وعند بعض أصحاب الشافعي رحمه الله يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف، ثم اعترض على الشافعي رحمه الله انكم كما حملتم اليمين على القتل في

والمطلق ساكت والمقيد ناطق ، فكان هو أولى بأن يجعل أصلاً ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيداً بهما كما في نصوص الزكاة ، فإنّ النص المطلق عن صفة السّوم وهو قوله عليه السلام : « في خمس من الإبل السائمة شاة » في حكم الزكاة وهو قوله عليه السلام : « في خمس الإبل السائمة شاة » في حكم الزكاة بالاتفاق ، ونصوص الشهادة ، فإنّ النص المطلق عن صفة العدالة وهو قوله تعالى : ﴿ وأشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ محمول على المقيد بها وهو قوله تعالى : ﴿ وأشهدوا ذوي عدل منكم ﴾ وأما إذا كانا في حادثين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات ، فإنّ المنصوص عليه في كفارة القتل تحرير رقبة مؤمنة ، وفي كفارة الظهار واليمين رقبة مطلقة ، فحمل المطلق في هاتين الكفارتين على المقيد ؛ في كفارة القتل ، حتى لا يجوز إعتاق الرقبة الكافرة في هاتين الكفارتين عنده ، كما لا يجوز في كفارة القتل ، لأنّ قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط ؛ فيوجب نفى الحكم عند عدم الوصف في المنصوص عليه لما مرّ من أصله وفي نظيره من الكفارات ؛ لأنّها جنس واحد ؛ لأنّ الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر ، فالشرع لما قيد الرقبة بصفة الإيمان في كفارة القتل لحكمة حميدة وهي التقرب إلى الله تعالى بتخليص العبد المؤمن عن ذلّ العبودية ، صار ذلك بياناً في سائر الكفارات ، ألا ترى أنّ تقييد الأيدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييداً في التيمم ؛ لأنّ كل واحد منها طهارة ، فكانا نظيرين .

(والطعام في اليمين لم يثبت في القتل ؛ لأنّ التفاوت ثابت باسم العلم وهو

حق قيد الايمان فينبغي أن تحملوا القتل على اليمين في حق طعام عشرة مساكين وتثبتوا فيه الطعام أيضاً فأجاب عنه بقوله (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لأنّ التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب إلا الوجود) إذ لفظ عشرة مساكين اسم علم من أسماء العدد وهو لا يوجب إلا وجود الحكم عند وجوده ولا ينفي عند نفيه ، فإذا لم يوجب النفي في الأصل وهو كفارة اليمين فكيف يعدى إلى الفرع وهو كفارة القتل ، بخلاف الوصف فإنه يوجب النفي عند نفيه على أصله

لا يوجب إلا الوجود). وكذلك الجواب في أعداد الركعات، ووظائف الطهارات، وزيادة الصوم في القتل، فإنه لم يلحق به كفارة اليمين؛ لأنه زيادة قدر يثبت بالاسم وهو: شهران، وأربع ركعات أو ثلاث ركعات، لا بالصفة التي تجري مجرى الشرط، وقد مر أن تخصيص الاسم بالحكم لا يوجب نفي الحكم في غيره.

(وعندنا: لا يحمل المطلق على المقيّد وإن كانا في حادثة؛ لإمكان العمل بهما).

أعلم أن المطلق لا يحمل على المقيّد عندنا سواء وردا في حادثة واحدة أو في حادثتين؛ لأن العمل بهما ممكن فلا يجوز ترك العمل بأحدهما، وفي الحمل ترك العمل بالمطلق، وهذا لأن للمطلق حكماً معلوماً وهو الإطلاق، وهو معنى معلوم، وله حكم معلوم، وهو: تمكن المكلف من الإتيان بأي فرد شاء من أفراد تلك الحقيقة، والغرض منه التيسير والتوسعة، وللمقيّد حكماً وهو: التقيّد، وهو معنى معلوم، وله حكم معلوم، والغرض منه التشديد والتضييق، فكما لا يجوز حمل المقيّد على المطلق لإثبات حكم الإطلاق فيه، لا يجوز حمل المطلق على المقيّد لإثبات حكم التقيّد فيه؛ لأن في الحمل إبطال صفة الإطلاق، وفيه إبطال صفة التخفيف وإثبات صفة التغليظ، وفيه فسادان: أحدهما: نصب الشرع من تلقاء نفسه، والآخر: نسخ ما هو مشروع بالرأي.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «أبهما ما أبهم الله، وأتبعوا ما بين الله»، وفي الرجوع إلى المقيّد ليعرف منه حكم المطلق ترك الإبهام فيما أبهم الله. وقال عمر رضي الله عنه: «أم المرأة مبهمه فأبهموها» وإنما أراد قوله تعالى:

على ما مهدنا، وإنما قيد الطعام باليمين لأن طعام الظهار وهو إطعام ستين مسكيناً ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رحمه الله على ما قيل.

(وعندنا لا يحمل المطلق على المقيّد وإن كانا في حادثة واحدة لإمكان العمل بهما) إذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير قبل

﴿وأمهات نسائكم﴾ فإنَّ حرمتها مطلقة عن قيد الدخول، وحرمة الرِّبِّية مقيدة بالدخول بقوله تعالى: ﴿من نسائكم اللَّاتي دخلتم بهنَّ﴾ فلم يحمل المطلق على المقيد، وقال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إنَّ تبدلكنَّ تسؤكن﴾ قال أبو هريرة رضي الله عنه: لما خطب النبي عليه السلام بوجوب الحجَّ قال عكاشة بن محصن: أفي كلِّ عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه رسول الله حتى أعاد مسئلته ثلاث مرَّات، فقال عليه السلام: لو قلت: نعم! لواجب، ولو وجب ما أستطعتم، ولو تركتم لضللتم، آسكتوا عما سكت» فنزلت، ففيه تنبيه على أنَّ العمل بالإطلاق واجب، والرجوع إلى المقيد ليعرف به حكم المطلق إقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الإبهام فيما أبهم الله تعالى فلا يجوز. (إلا أن يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين؛ لأنَّ الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه وفي صدقة الفطر ورد

التماس، والطعام أعم من أن يكون قبل التماس أو بعده، وإذا كان ذلك في حادثة ففي الحادثتين بالطريق الأولى، فيحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة أعم (إلا أن يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين) في قوله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ فإن قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾ مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق المعاملة فيجب ههنا أن تقيد قراءة العامة أيضاً بالتتابع (لأنَّ الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه) والشافعي رحمه الله انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع أنه قاعدة مستمرة له لأنه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة أو أحاداً، فالمثال المتفق على قبوله هو قوله عليه السلام لأعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمداً: «صم شهرين - وفي رواية - صم شهرين متتابعين» وحينئذ يرد علينا انكم إذا قررتم أنه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي قوله عليه السلام: «أدوا عن كل حر وعبد من

النصان في السبب ولا مزاحمة في الأسباب فوجب الجمع).

أعلم أن الإطلاق والتقييد في صوم كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم، والصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين أي: التتابع والتفرق، فإذا ثبت تقييده بالتتابع بقراءة ابن مسعود «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وقراءته كانت رواية عن رسول الله عليه السلام، وقد كان مشهوراً في السلف، وبالخبر المشهور تجوز الزيادة على النص، فبطل الإطلاق، وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام: «أدوا عن كل حر وعبدٍ مطلقاً». «وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين» في السبب، ولا مزاحمة في الأسباب لجواز أن يثبت الحكم الواحد بأسباب كثيرة على سبيل البديل كالمملك، فوجب الجمع، أي يجب العمل بهما، وتجب الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق، وعن العبد المسلم بالنص المقيّد، وهو نظير ما سبق أن التعليق بالشرط لا يوجب النفي أي: دخول الإطلاق، والمقيّد في السبب نظير التعليق بالشرط، فصار الحكم الواحد معلقاً ومرسلاً مثل نكاح الأمة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وهو قوله تعالى: ﴿فمن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ وبقي مرسلاً عن الشرط، مع ذلك فيجوز نكاح الأمة حال طول الحرة بالآيات المطلقة، وحال عدم الطول بالآيات المطلقة، وبهذه الآية وهذا؛

المسلمين ينبغي أن يحمل المطلق على المقيّد إذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو أداء الصاع أو نصفه؛ فأجاب بقوله (وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة في الأسباب فوجب الجمع بينهما) يعني أن ما قلنا أنه يحمل المطلق على المقيّد في الحادثة الواحدة؛ والحكم الواحد إنما هو إذا وردا في الحكم للتضاد وأما إذا وردا في الأسباب أو الشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن أن يكون المطلق سبباً بإطلاقه والمقيّد سبباً بتقييده، فالحاصل أن في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق، وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح.

لأن الإرسال والتعليق يتنافيان وجوداً، أي: عند الوجود يمتنع أن يثبت الحكم بهما، كالملك لا يجوز أن يثبت لشخص في شيء واحد بالبيع والهبة معاً، فأما قبل الوجود فهو معلق، أي: معدوم يتعلق بالشرط وجوده، ومرسل عن الشرط، أي: يحتمل الوجود قبل الشرط، والعدم الأصلي كان محتملاً للوجود بطريقتين ولم يتبدل العدم. ألا ترى أنه لو قال لآخر: أعتق عبدي إن دخل الدار، ثم يقول له: أعتق عبدي إن كلم زيداً، ودخل الدار صحّ، حتى لو دخل الدار فأعتقه جاز، ولو كلم زيداً ودخل الدار جاز إعتاقه بالأمرين جميعاً، وكذا لو قال له: أعتق عبدي، ثم قال له: أعتقه إن دخل الدار، ملك المرسل والمعلق جميعاً، حتى إذا عزله عن أحدهما بقي له الآخر. ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الإطعام لم يستأنف، ولو قربها في خلال الصيام أو الإعتاق يستأنف؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فَتَحْرِيرَ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا، فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامَ سِتِينَ مَسْكِينًا﴾ ولم يقل فيه: من قبل أن يتماسا، فلم يحمل المطلق على المقيد وإن وردا في حادثة لأنها حكمان.

ثم الشافعي ترك أصله في صوم كفارة اليمين حيث لم يشترط التتابع ولم يحمله على الظهار والقتل، فإن قال: إن الله تعالى قيد بعض أيام الصيام بالتتابع، وبعضها بالتفرق، كما في صوم المتعة حيث قال: ﴿فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ والعشرة الكاملة؛ صوم المتعة بالنص، ولو صامها متصلة لم يجز، فبقي المطلق على إطلاقه للتعارض الواقع بين قيد التفرق والتتابع.

قلنا: صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك كالدم التي صار الصوم خلفاً

ثم شرع في جواب الشافعي رحمه الله فقال (ولا نسلم أن القيد بمعنى الشرط) لأن الوصف قد يكون اتفاقاً وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف

عنها على أنه غير مقيد بالتفرق، ألا ترى أنه لو فرقه قبل الرجوع لم يجز، ولكن إنَّما لم يجز صوم السبعة قبل أيام النحر لأنَّه لم يشرع لا لأنَّه شرع ووجب، ثم وجب التفريق وعدم شرعية الصوم في وقت لا يعدّ تفريقاً، كالليل لا يجعل الصوم متفرقاً لأنَّه لم يشرع فيه، وهذا لأنَّه أضيف إلى وقت بكلمة إذا حيث قال: إذا رجعت، والمضاف إلى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت لانه قبل سببه كصوم رمضان قبل رمضان، وكصلاة الظهر قبل الظهر، فلم يبق للتتابع معارض.

(ولا نسلم أن القيد بمعنى الشرط) ألا يرى أن قوله تعالى: ﴿من نسائككم﴾ معرفة بالإضافة إلينا فلا يكون قيد الدخول بقوله تعالى: ﴿اللاتي دخلتم بهن﴾ معروفاً لاستحالة تعريف الم عرف، فيجعل شرطاً كما في قوله: هذه المرأة التي أتزوج طالق؛ بخلاف ما لو قال: المرأة التي أتزوجها طالق؛ لأنَّه أضاف الطلاق هنا إلى مجهولة لا تصير عيناً إلّا بالوصف وهو التزوج، فصار ما يحصل به التعيين في معنى الشرط وهو يصلح شرطاً لكونه معدوماً على خطر الوجود فجعل شرطاً. أما في قوله: هذه المرأة التي أتزوج لا يمكن أن يجعل التزوج شرطاً لأنَّه إذا عينها وعرفها لم يجر ذلك الوصف مجرى الشرط فبقي إيقاعاً للحال فيبطل لعدم الملك. (ولئن كان) بمعنى الشرط (فلا نسلم أنه يوجب النفي)، وهذا لأنَّ الإثبات لا يوجب نفيّاً صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء. أما الأول فظاهر، وكذا الثاني لأنَّ النفي ليس معنى الإثبات لغة حتى يثبت بطريق الدلالة. وكذا الثالث؛ لأنَّ النفي ليس مما لا يستغني عنه النص المثبت حتى يثبت اقتضاء فصار الاحتجاج به احتجاجاً بلا دليل. وأما عدم جواز تحرير الكافر في القتل، باعتبار أنَّه غير مشروع، كما لا يجوز إعتاق النصف أو ذبح الشاة؛ لأنَّ الكفارة ما عرفت

أو للمدح أو الذم (ولئن كان فلا نسلم أنه يوجب النفي) لأنَّ المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي يدخل عليه الأدوات؛ ولا تأثير لنفيه في نفي الحكم لأنَّ

إلا شرعاً، فما ورد به الشرع جاز به التكفير ولا يحتاج إلى الشرع للانعدام كفارة؛ لأنّ ذا ثابت بالعدم الأصلي. (ولئن كان فإنّما يصح الاستدلال به على غيره أن لو صحت المماثلة وليس كذلك، فإن القتل من أعظم الكبائر).

أعلم أنا إذا سلمنا أنّ القيد بمعنى الشرط وأنّه يوجب نفي الحكم قبل الشرط فإنّما يستقيم الاستدلال به على غيره إذا ثبتت المماثلة بينهما، وقد ثبتت المفارقة بينهما في السبب، فإن القتل من أعظم الكبائر، بخلاف الظهار واليمين، وفي الحكم صورة ومعنى. أما الصورة فلأنّه شرع في الظهار واليمين الطعام دون القتل. وأما المعنى فلأنّه شرع في اليمين التخيير دون القتل، والتخيير تخفيف، وأي تخفيف فمع عدم المماثلة في السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفي الحكم في كفارة القتل دليلاً على النفي في كفارة اليمين والظهار؟ فإن قال: أنا أعدّي القيد الزائد وهو الإيمان، ثم النفي يثبت به ضرورة، فلا يكون في هذا تعدية العدم الذي هو ليس بحكم شرعي.

قلنا: التقييد بوصف الإيمان لا يمنع التحرير بالرقبة الكافرة لما بيّنا أنّ

نفي الحكم نفي أصلي لا شرعي على ما قدمنا (ولئن كان فإنّما يصح الاستدلال به على غيره أو صحت المماثلة، وليس كذلك فإن القتل من أعظم الكبائر) يعني لو سلمنا نفي الحكم في الأصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه؛ فإن القتل من أعظم الكبائر، فيمكن أن تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فإنهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة أعم من أن تكون كافرة أو مؤمنة، وأيضاً توزيع كل منهما مختلف فإن في القتل حكم أولاً بالتحرير ثم بالصيام في شهرين، وفي الظهار حكم أولاً بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم باطعام ستين مسكيناً، وفي اليمين خير أولاً بين اطعام عشرة أو كسوتهم أو تحرير رقبة، ثم ان لم يتيسر هؤلاء فصيام ثلاثة أيام، فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا أن نتعرض لشيء منها أو نحمل نص أحد منها على الآخر بالاطلاق

الإثبات لا يوجب نفياً، وإنما لم تجز الكافرة في القتل لأنه لم يشرع لا لأن قيد الإيمان نفي جوازه. وقد شرع في الظهار والقتل لما أوجب تحرير رقبة مطلقاً، فصارت تعدية الإيمان عنده لمعدوم وهو عدم جواز تحرير الكافرة، وهو لا يصلح حكماً شرعياً لإبطال موجود، وهو جواز تحرير الكافرة، وهو يصلح حكماً شرعياً، فكان هذا أبعد مما سبق فإنه تمسك بالمفهوم فيما سبق فحسب، وهنا تمسك بالمفهوم وعدى العدم الذي لا يصلح حكماً شرعياً لإبطال موجود يصلح حكماً شرعياً. (فأما قيد الأسامة والعدالة فلم يوجب النفي عندنا، لكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهو قوله عليه السلام: «ليس في الحوامل والعوامل صدقة»، (أوجب نسخ الإطلاق، والأمر بالتثبيت في نبي

والتقيد، فإن فيه تضييع الاسرار التي أودعها فيه (فأما قيد الأسامة والعدالة فلم يوجب النفي) جواب عما يرد علينا من النقضين وهو انكم قلتم إذا ورد الاطلاق والقيد في السبب لا يحمل أحدهما على الآخر، وهنا ورد قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة» وقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة» في الأسباب لأن الإبل سبب الزكاة والأول مطلق والثاني مقيد بالأسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكاة في غير السائمة، وأيضاً قلتم إذا كانت الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد، وقد حملتم قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ على قوله تعالى: ﴿وَاشْهَدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ حتى شرطتم العدالة في الأشهاد مطلقاً مع أن الأول وارد في حادثة الدين والثاني في باب الرجعة في الطلاق، فأجاب أن قيد الأسامة في المسئلة الأولى وقيد العدالة في المسئلة الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم (لكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل أوجب نسخ الإطلاق) يعني إنما عملنا في المسئلة الأولى بالسنة الثالثة الدالة على نفي الزكاة عن غير السائمة وهو قوله عليه السلام: «لا زكاة في العوامل والحوامل والعلوفة» لأن هذه الثلاثة كلها غير السائمة، وما عملنا بحمل المطلق على المقيد.

(والأمر بالتثبيت في نبي الفاسق أوجب نسخ الاطلاق) يعني هكذا إنما

الفاسق) وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ أي: فتوقفوا فيه وتطلبوا إثبات الأمر وأنكشف الحقيقة، ولا تعتمدوا قول الفاسق، وفي قراءة: فتثبتوا، أي: فتوقفوا، (أوجب نسخ الإطلاق). والتيمم إلى المرافق بقوله عليه السلام: «التيمم ضربتان، ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين» وهو مشهور يثبت بمثله التقييد، فإذا صار مقيداً لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقاً؛ لا باعتبار حمل المطلق على المقيد. وقول صاحب المحصول في الجواب عن قول أصحابنا: إنَّ قوله: أعتق رقعة يقتضي تمكن المكلف من إعتاق أي رقبة شاء، فلو دل القياس على أنه لا يجوز إلا المؤمنة لكان ذلك نسخاً للقرآن بالقياس، ولأنه لا يجوز بشكل بتقييد الرقبة بالسلامة عن كثير من العيوب، وأيضاً فقوله: أعتق رقبة لا يزيد في الدلالة على العام، وإذا جاز تخصيص العام بالقياس فلا نَّ يجوز هذا التخصيص به أولى، لا يتم لوجه:

أحدها: أنَّ الرقبة آسم للبنية مطلقاً، فوقعت على الكامل الذي هو موجود مطلق، فلم يتناول ما هو هالك من وجه.
وثانيها: أنَّ تخصيص العام بالقياس لا يجوز عندنا إلا إذا خص البعض منه.

وثالثها: أن المطلق ليس بعام فكيف يجوز تخصيص ما ليس بعام، وقد مرت هذه المباحث من قبل.
(وقيل: إن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم، فلا تجب الزكاة على

عملنا في المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد في باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة في المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد، (وقيل أن القرآن في النظم) هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب إليه مالك رحمه الله وهو أن الجمع بين الكلامين (بحرف الواو يوجب القرآن في الحكم) أي الاشتراك فيه لأن رعاية المناسبة بين الجمل شرط

الصبي لاقتراها بالصلاة وأعتبروا بالجملة الناقصة).

أعلم أن بعض أهل النظر من لا تبع له قالوا إن القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم، حتى قالوا في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ إن القرآن يوجب أن لا تجب على الصبي الزكاة؛ لأن القرآن في النظم يوجب المساواة في الحكم، فلا تجب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة، وأعتبروا بالجملة الناقصة، فإن من قال: جاء زيد وعمره يفهم منه اشتراكهما في المجيء. وكذا لو قال: زينب طالق وعمرة، شاركت عمرة زينب في وقوع الطلاق، ولا يقال: إن الشركة في الناقصة باعتبار النقصان لا باعتبار الواو، ولا نقصان هنا لأن الواو للعطف لغة، ومقتضى العطف هو الشركة، فإن من قال: عبده حر وأمرأته طالق إن كلمت فلاناً، تعلق الطلاق والعناق بالشرط، مع أن كل واحد كلام تام، فلو لم يقتض العطف الشركة لما تعلق الأول بالشرط.

(وقلنا: إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة؛ لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به، فإذا تم بنفسه لم يوجب

(فلا تجب الزكاة على الصبي لاقتراها بالصلاة) في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ فهما جملتان كاملتان عطف أحدهما على الأخرى بالواو فيقتضي التسوية بينهما وعندنا أيضاً لا تجب الزكاة على الصبي؛ لكن لا لأجل العطف بل لقوله عليه السلام: «لا زكاة في مال الصبي» (واعتبروا بالجملة الناقصة) أي قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله: زينب طالق وهند طالق؛ بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله: زينب طالق وهند؛ فإنها يشتركان في الخبر لا محالة فكذا الأوليان (وقلنا إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به) وهو الخبر، فإن هنداً كان محتاجاً إلى طالق فلهذا جاءت الشركة؛ بخلاف الكاملة المعطوفة فإنها تامة (فإذا تمت بنفسها لا تجب الشركة إلا فيما

الشركة إلا فيما يفتقر إليه)، ولهذا قلنا في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، وعنده حر، وقوله: وعنده حر، وأمراته طالق إن كلمت فلاناً: إن الشرط يلتحق بهما؛ لأن العتق تام إيقاعاً لا تعليقاً، والتعليق تصرف آخر غير الإيقاع، فما يرجع إلى غرضه وهو التعليق قاصر، فأثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بالواو، حتى لو قال: إن دخلت الدار فزنب طالق وعمرة طالق، تطلق عمرة في الحال لعلنا أن غرضه في حق عمرة تنجيز الطلاق دون التعليق، إذ لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله: وعمرة، لحصول الكفاية به فلمّا لم يقتصر عليه وأفرّد له بالخبر، علم أن مقصوده التنجيز، وهنا خبر إحدى الجملتين لا يصلح خبراً للجملة الأخرى، فلهذا علّقنا العتق بالشرط، ولهذا إذا قال إن دخلت الدار فزنب طالق ثلاثاً وعمرة طالق، يتعلق طلاق عمرة بالدخول كما يتعلق طلاق زنب؛ لأنّه لا يمكن التعليق بذلك الشرط مع غرض وقوع الثلاث في حق زنب، ووقوع الواحدة في حق عمرة، إلّا بذكر الخبر مفرداً في حق عمرة، إذ لو لم يذكر الخبر لوقع الثلاث على عمرة، كما وقع على زنب، فمست الضرورة إلى ذكر الخبر لهذا.

فالحاصل: أن المشاركة لا تثبت بعين الواو، بل باعتبار الاقتصار، والقصور إمّا من حيث عدم الخبر، أو من حيث التعليق سواء كان تعليق تحصيل، أو تعليق إبطال أو غير ذلك. ولهذا قلنا في قوله: ﴿فأجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾ إن قوله: فأجلدوهم جزاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط، وقوله: ولا تقبلوا، وإن كان تاماً إلّا أنّه من

تفتقر إليه) كالتعليق في قوله: ان دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر، فإن الجملة الأخيرة وإن كانت تامة إيقاعاً لكنها ناقصة تعليقاً فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله: ان دخلت الدار فأنت طالق وزنب طالق فإنه لا يعلق طلاق زنب إذ لو كان غرضه التعليق لقال: وزنب؛ بدون ذكر الخبر لأن خبر كلتا الجملتين واحد فإذا أعاده علم أن غرضه التنجيز.

حيث إنه يصلح جزاء وحداً مفتقراً إلى الشرط، إذ الجزاء لا بد له من الشرط، فجعل ملحقاً بالأول؛ لأن قول القائل: أجلس ولا تتكلم يكون عطفاً صحيحاً، فصار ردّ الشهادة من تنمة الحدّ، ألا ترى أن الأئمة مأمورون به كالجلد، وكذلك ردّ الشهادة مؤلم كالجلد، بل هو أزيد عند العقلاء قال:

جراحات السنان لها ألتثام ولا يلتام ما جرح اللسان
ولأنّ القاذف هتك ستره بالقول فجوزي وفقاً بإهدار شهادته، إلّا أنّ اللثام لا يبالون بهذا الزاجر، والحدود شرعت زواجر فشرع الجلد أيضاً ليحصل الانزجار للوغد اللثيم، والحَيّ الكريم، وأما قوله: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ فليس بخطاب للأئمة، ولكنّه إخبار عن صفة القاذفين فلا يصلح جزاء؛ لأنّ الجزاء ما يقام ابتداءً بولاية الإمام. وأما الحكاية عن حال قائمة فلا، فهو مثل قوله تعالى: ﴿فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل﴾ فإنّ قوله: ﴿ويمح﴾ غير معطوف على ﴿يختم﴾، فإن قلت: إن كان يح مح كلاماً مبتدأ غير معطوف على يختم فلماذا سقطت الواو في الخط؟.

قلت: كما سقطت في قوله: ﴿ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير﴾، وقوله: ﴿سندع الزبانية﴾ على أنها مثبتة في بعض المصاحف، وقوله: ﴿لنلين لكم، ونقر في الأرحام، ويذهب غيظ قلوبهم، ويتوب الله على من يشاء﴾ والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ من قوله: ﴿فاجلدوهم﴾ مع قيام دليل الاتصال، وهو أنّ كل واحد منهما جملة فعلية آخذة بحجزة صاحبتهما، مفوض إلى الأئمة مؤلم. ووصل قوله: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ بقوله: ﴿ولا تقبلوا﴾ حتى صرف الاستثناء إليها مع قيام دليل الانفصال؛ لأنّ أحدهما جملة فعلية خطاب للأئمة، والأخرى جملة اسمية بيان لسمّة القاذف، وذكره لإزالة إشكال وهو أنّه لماذا صار سبباً لوجوب عقوبة تسقط بالشبهات مع أنّ القذف خبر متردّد بين الحسبة وهتك السترة؟ وربما يكون حسبة إذا كان الرامي صادقاً وله أربعة من الشهود، فأزال الله تعالى هذا الإشكال بقوله:

﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ أي : العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن إقامة أربعة من الشهود، وإليه أشار بقوله : ﴿فإن لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾ فكان العمل بمقتضى النص فيما قلنا، حيث جعلنا القذف سبباً موجباً للعقوبة، والعجز عن البينة شرطاً بصفة التراخي، حيث قال : ثم، فلم نردّ الشهادة بمجرد القذف، حتى يعجز عن الإتيان بالشهود الأربعة، بخلاف ما يقوله الشافعي رحمه الله، فإنه ردّ الشهادة بمجرد القذف. وجعلنا الردّ حداً مشاركاً كالجلد ؛ لأنه عطف بالواو، فيجب ربط كل ما يصلح جزاء به، ورد الشهادة يصلح جزاء كالجلد لأنه ضرب عقوبة إذا قوبل بالقبول. (والعام إذا خرج مخرج الجزاء أو مخرج الجواب ولم يزد عليه أو لم يستقل بنفسه يختص بسببه، وإن زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ، حتى لا

(والعام إذا خرج مخرج الجزاء) هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة أورده على خلاف طرز السابق؛ حيث أورد مذهبه أصالة والمذهب الفاسد تبعاً، وتفصيله أن صيغة العام إذا أوردت في حق شخص خاص في نص أو قول الصحابة؛ فإن كانت كلاماً مبتدأ فلا خلاف في أنها عامة لجميع أفرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه، وأما إذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي أن ماعزاً زنى فرجم، أو سها رسول الله ﷺ فسجد؛ فإن قوله رجم وسجد عام صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء (أو مخرج الجواب ولم يزد عليه) بأن يقول من دعي إل الغداء : إن تغديت فعبيدي حر؛ فإنه وقع في موضع الجواب ولم يزد على قدره (أو لم يستقل بنفسه) عطف على قوله : ولم يزد؛ فهو قيد للجواب أي خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلاً بنفسه بأن قال شخص لآخر: أليس لي عليك ألف درهم؟ فقال: بلى، أو قال: أكان لي عليك ألف درهم؟ فقال: نعم؛ لأنه إن كان مستقلاً بنفسه بأن يقول: لك علي ألف درهم فهو إقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه (يختص بسببه) أي يختص العام في هذه الصور الثلاث بسبب الورود اتفاقاً ولا يحتمل ابتداء الكلام قط (وإن زاد على قدر الجواب) بأن يقول المدعو إلى الغداء: إن تغديت اليوم فعبيدي

تلغى الزيادة خلافاً للبعض).

أعلم أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا خلافاً للشافعي والمزني، فعندهما يصير العام خاصاً بالسبب، وصورة المسئلة في موضعين:

أحدهما: أن الحادثة إذا وقعت لواحد في زمن النبي عليه السلام، فنزل نص عام في تلك الحادثة يتناول صاحب الحادثة وغيره، فإن هذا النص لا يختص به سبب وقوع الحادثة له، بل يعم صاحب الحادثة وغيره؛ وعندهما يختص بصاحب الحادثة، ويراد باللفظ العام الواحد مجازاً. وإنما يثبت هذا الحكم في حق غير صاحب الحادثة بنص آخر أو بالقياس على صاحب الحادثة.

والثاني: إذا خرج كلام الرسول عليه السلام جواباً بالسؤال السائل، يختص بالسؤال عندهما. وعندنا: إذا كان الجواب لا يستقل بنفسه بدون السؤال يختص به وإن كان يستقل بنفسه ويكون مقيداً للحكم في حق السائل وغيره لا يختص به، بل يعتبر عموم الجواب.

أحتج بقوله عليه السلام: «لا ربا إلا في النسيئة» والربا يجري في النقد بالإجماع، ولكن الحديث ورد في حادثة خاصة فأختص بها، فإنه روي أنه سئل رسول الله عليه السلام عن الربا في مختلفي الجنس فقال: «لا ربا إلا في النسيئة» فكأنه قال: لا ربا في مختلفي الجنس إلا في النسيئة؛ ولأنه لو لم يختص بالسؤال

حر؛ وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه (فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة؛ خلافاً للبعض) وهو مالك والشافعي وزفر رحمهم الله؛ فعندهم يختص بسببه أيضاً؛ فإن تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي أو وحده لا يعتق عبده، ونحن نقول: إن فيه إلغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم؛ فينبغي أن لا يختص بسببه بل أينما تغدى أو حيثما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي أو وحده أو مع غيره يحث البتة احترازاً عن إلغاء الكلام، ولكن في إطلاق العام

أو بصاحب الحادثة لم يكن في تأخير البيان إلى وقت السؤال أو نزول الحادثة فائدة، فوجب أن يختص به.

ولنا: أن آية الظهار واللعان وحدّ القذف، وغيرها نزلت عند وقوع الحوادث لأشخاص معلومين، ولم تختصّ بهم، فإنّ الأمة عموماً حكمها، ولأنّ الموجب للحكم هو اللفظ، فكان اعتباره أولى من اعتبار السبب الذي سكت النص عنه، واعتباره يوجب العموم فكان عاماً، ولأنّ متى خصصناه بالسبب لغت الزيادة، ومتى لم نخصه بتصير الزيادة معمولاً بها، ويكون لابتداء التعليم كما روي أنّه عليه السلام سئل عن ماء البحر فقال: «الطهور ماؤه، والحل ميتته»، والسؤال كان عن الماء، ثم بين حكم ميتته وهو: زيادة على قدر الجواب، إلّا أنّه بقدر السؤال يكون جواباً، وما زاد عليه يكون لابتداء التعليم، فكذا هنا، ولهذا جوزنا الصلح على الإنكار بعموم قوله تعالى: ﴿والصلح خير﴾، وإن نزلت الآية في الصلح بين الزوجين، ولا ينصرف إلى الصلح المذكور منكرًا، وإن كان الأصل في أن المنكر إذا أعيد معرفاً كان عين الأول؛ لأنّه إذا جعل للجنس يدخل فيه المذكور وغيره، فكانت فائدته أكثر، فكان الحمل عليه أجدر.

وعندها: يختص بنشوز الزوجين، وهذا في الحاصل على أربعة أوجه:

الأوّل: ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه كما روي أنّه عليه السلام سها فسجد، وروي أنّ ماعزاً زنى فرجم لأنّ الفاء للجزاء فيتعلق بما سبق، كأنّه علة له، وحكم العلة مخصوص بها.

والثاني: ما خرج مخرج الجواب وهو غير زائد على مقدار الجواب، فيختص بالسبب، كما لو قيل لرجل: إنّك لتغتسل هذه الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال: إن اغتسلت فعبدني حر فإنّه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال، حتى إذا اغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده، وكذا إذا قال لغيره: تعالى تغدّ معي، فقال: إن تغديت فعبدني حر، فإنّه يختص بذلك الغداء.

والثالث: ما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوماً بدون السبب المقرون به، فهذا

يتقيد به أيضاً؛ لأنه متى لم يستقل بنفسه صار كـ بعض الكلام فلا بد من أن يربط بما قبله من السبب كمن يقول لآخر: أليس لي عليك كذا؟ فيقول: بلى! أو تقول: أكان كذا؟ فيقول نعم، أو أجل فإنه يجعل إقراراً لأن هذه الألفاظ لا تستقل بنفسها فيتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سبباً لهذا الجواب، ويصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه، فأصل بلى أن يكون إيجاباً لما بعد النفي تقول لمن قال: لم يقم زيد، أو: ألم يقم زيد؟ بلى! أي: قد قال، ونعم مصدقة لما سبقها من كلام منفي أو مثبت، تقول: إذا قال: قام زيد أو لم يقم؟ فقلت: نعم! تصديقاً لقوله، وكذا إذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام، كما لو قال: أقام زيد أو لم يقم زيد؟ فقلت: نعم! فقد حققت ما بعد الهمزة فإن كان بعد قضية موجبة كان محققاً، كذلك الإيجاب، وإن كان بعد قضية منفية كان مؤكداً كذلك النفي، وأجل لا يصدق بها إلا في الخبر، يقول القائل: قد أتاك زيد، فتقول: أجل أي: هو كائن، ولا يستعمل في جواب الاستفهام، كذا في الفصل. وقيل: يجوز أن يقع أجل بعد الاستفهام، وقال فخر الإسلام: أصل بلى أن يكون بناء على النفي في الاستفهام، ونعم: لمحض الاستفهام. وأجل: يجمعها، وقد يستعملان، أي بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على أن تقدر فيه معنى الاستفهام أو يكون مستعاراً لذلك، وقد ذكر محمد في كتاب الإقرار مسألة في نعم من غير الاستفهام ومن غير احتمال الاستفهام كمن يقول لآخر: أقض الألف الذي عليك، فقال نعم! فقد أقر بها.

والرابع: أن يكون مستقلاً بنفسه زائداً على قدر الجواب، بأن قال: إن تغديت اليوم أو اغتسلت الليلة أو في هذه الدار، فلا يختص بسببه وتكون

على هذه الصيغ نوع مساححة فقل إنه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل رجم سواء كان للزنا أو لغيره، وكذا لكل سجود أعم من أن يكون للسهو أو لغيره، وكذا لكل ألف من جنس هذا المال أو من غيره، وكذا لكل غداء مدعو أو غيره، وقيل إنه أريد بالعام هنا المطلق كما هو رأي الشافعي لا المصطلح عليه فتأمل.

أبتداء؛ لأن في تخصيصه به إلغاء الزيادة، وفي جعله نصاً مبتدأ اعتبار الزيادة التي تكلم بها، فكان أولى، إلا أن يقول: نويت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى، وتجعل تلك الزيادة للتوكيد، ولهذا قلنا: إذا قالت المرأة لزوجها: تزوجت عليّ، فقال كل امرأة لي طالق ثلاثاً، إنها تتناول المخاطبة، حتى تطلق في الحال: لأنه زاد على قدر الجواب؛ لأن جوابه أن يقول: إن فعلت فهي طالق ثلاثاً فكان مبتدأً. وعن أبي يوسف: إن المخاطبة لا تدخل؛ لأن كلامه خرج جواباً لكلامها، فيقيد بالكلام السابق، والكلام السابق في تزوج غيرها عليها، والزيادة على قدر الجواب إنما يخرج الكلام عن الجواب إذا لغت الزيادة متى جعل جواباً، ولا تلغو الزيادة هنا إن جعل جواباً؛ لأن غرضه تطيب قلبها وتسكين نفسها، وإذا بتطبيق غيرها على العموم، لجواز أن يقع في قلبها أنه إنما أراد بما قال غير التي ظنت، إلا أنها يقولان: جاز أن يكون غرضه إحاشاها وإغصابها، فأراد أن يطلقها مع غيرها حيث بالغت في الخصام فيما هو ما دون من الأحكام فلا يترك بهذا الاحتمال عموم الكلام، ولو نوى غيرها صدق ديانة لا قضاء؛ لأنه تخصيص للعام.

(وقيل: الكلام المذكور للمدح أو الذم لا عموم له) كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ، وَإِنَّ الْفَجَارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ وهو محكي عن بعض الشافعية، حتى منعوا من عموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ وأبطلوا

(وقيل الكلام المذكور للمدح أو الذم لا عموم له وإن كان اللفظ عاماً) وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ وإن الفجار لفي جحيم﴾ مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط، والباقي يقاس عليهم أو يثبت بنص آخر (وعندنا هذا فاسد) لأن اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالة على المدح والذم أيضاً؛ فحينئذ يجوز أن يتمسك بعموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ الآية على وجوب الزكاة في حلي النساء وإن كان وارداً في قوم مخصوص

التعليق به في وجوب الزكاة في الحلّى وقالوا: القصد بذلك إلحاق الذم: بمن كنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم.

(وعندنا هذا فاسد)؛ لأنّ اللفظ دالٌّ على العموم، وليست دلالتها على المدح أو الذم مانعة من دلالتها على العموم؛ لأنّه لا منافاة بينهما، نعم كغيره، وهذا بناء على أنّ العام هل يختص بغرض المتكلم أم لا؟.

(وقيل: الجمع المضاف إلى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل واحد)؛ لأنّها أسم جمع لولا الأضافة، فلا تبطل الجمعية بها وهو منقول عن زفر. (وعندنا: يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد، حتى إذا قال لأمرأتيه: إذا ولدتما ولدين فإنتما طالقتان، فولدت كل واحدة منهما ولداً، طلقتما، وكذا لو قال: إذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما داراً طلقتما، ولا يشترط دخول

كنزوا الذهب والفضة، ويكون اطلاق صيغة المذكر أعني: الذين عليهن تغليماً كما حررته في التفسير الأحمدى.

(وقيل الجمع المضاف إلى الجماعة) هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فإن عندهم إذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع كان (حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد) أي لا بد لكل فرد من أفراد الجمع الأوّل من كل فرد من أفراد الثاني، ففي قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ لا بد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل أحد من الأغنياء أن تجب الصدقة، ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع أنّهما من أفراد الأموال فلا تجب في كل أنواعها أيضاً على ما ذكر في العضدي (وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى إذا قال لأمرأتيه إذا ولدتما ولدين فإنتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولداً طلقتما) ولا يلزم أن تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رحمهما الله، وإطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد، ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية على ما تقرر في الفقه.

كل واحدة منها في الدارين، وعند زفر لا تطلقان حتى تدخل كل واحدة منهما الدارين جميعاً؛ لأنّ هذا جمع مضاف إلى جماعة فتحققها كذلك. والعرف شاهد لنا فإنك تقول: لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم وإنما يفهم منه أنّ كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته.

(وقيل: الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده. وعندنا: الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة).

أعلم أنّ العلماء اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هل له حكم في ضده إذا لم يقصد ضده بنهي.

قال بعض المتكلمين وبعض الشافعية: لا حكم للأمر في ضده أصلاً.

وقال الجصاص: يقتضي نهيّاً عن ضده سواء كان له ضد واحد كالإيمان مع الكفر، أو أضداد كالقيام فإنّ ضده القعود، والسجود، والاضطجاع، والركوع.

وقال بعضهم: يوجب كراهة ضده.

(وقيل الأمر بالشيء) هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير؛ فقل لا حكم للأمر والنهي في ضدهما أصلاً، وقيل له حكم فيه وهو أنّ الأمر بالشيء (يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده) فيدل الأمر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده، فإن كان له ضد واحد فيها وإن كانت له أضداد كثيرة ففي الأمر يحرم جميع أضداده وفي النهي يكفي له الاتيان بواحد من الأضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص، (وعندنا الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة) وذلك لأنّ

والمختار عندنا: أنه يقتضي كراهة ضده، ولا نقول: إنه يوجب ذلك أو يدل على ذلك.

وأما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا أيضاً قال الفريق الأول: لا حكم له في ضده بوجه.

وقال الجصاص: إن كان له ضد واحد، كان أمراً به، وإن كان له أضداد، لم يكن أمراً بشيء منها.

وقال الفريق الثالث: يوجب أن يكون ضده في معنى سنة يكون في القوة كالواجب.

وعلى القول المختار: يقتضي ذلك.

أحتج الفريق الأول بأن كل واحد من الأمر والنهي ساكت عن غيره، والسكوت لا يكون موجباً شيئاً فيبقى على ما كان قبل الأمر كالتعليق بالشرط لما لم يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط؛ لأنه مسكوت عنه، فيبقى على ما كان قبل التعليق ألا ترى أنه لا يوجب حكماً فيما لم يتناوله إلا بطريق التعدية إليه بعد التعليل، فلأن لا يوجب حكماً في ضد ما وضع له أولى. وعلى قول هؤلاء: إذا لم يأتِ العبد يَأْتِمْ بترك الواجب لا بارتكاب الضد.

والجصاص بأن الأمر وضع لوجود المأمور به ولا وجود للمأمور به مع الاشتغال بضده، فيثبت حرمة الترك الذي هو ضده ضرورة وأقتضاء والحرمة حكم المنهي، فيثبت النهي عن ضده أقتضاء.

وأما النهي فهو للتحريم، ومن ضرورته فعل ضده إذا كان له ضد واحد،

الشيء في نفسه لا يدل على ضده وإنما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فتكفي الدرجة الأدنى في ذلك وهي الكراهة في الأول لأنها دون التحريم؛ والسنة الواجبة في الثاني لأنها دون الفرض، وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق بل إثبات أمر لازم فقط؛ وهذا إذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المأمور به؛ فإن لزم منه ذلك يكون حراماً بالاتفاق، وهذا معنى ما

فإن من قال لعبد: لا تتحرك، يكون أمراً بضده وهو: السكون؛ لأنّ للمنهي عنه ضدّاً واحداً. وأمّا إذا تعذر الضد فليس من ضرورة الكف عنه إثبات كل أضداده، ألا ترى أنّ المأمور بالقيام، إذا قعد أو اضطجع فقد فوّت المأمور به، والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بأن يقعد أو يضطجع، وأستدل على ذلك بأنّ المرأة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى: ﴿ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ﴾، فقليل: هو الولد، وقيل: الحيض، ولا تنافي بينهما، فحمل عليهما. ثم كان النهي عن الكتمان أمراً بالإظهار، ولهذا وجب قبول قولها فيما تحبّه ليفيد الأمر بالإظهار؛ لأنّ الكتمان ضده واحد، وهو الإظهار، وبأنّ المحرم منهى عن لبس المخيط ولم يكن مأموراً بلبس شيء معين من غير المخيط؛ لأنّ للمنهي عنه أضداداً هنا وبحكم النهي لا يثبت الأمر بجميع الأضداد، وليس بعضها بأولى من البعض.

والفريق الثالث بما قال الجصاص، إلّا أنّهم يثبتون الأدنى؛ لأنّ الثابت ضرورة واقتضاء لا يكون كالثابت نصّاً، إذ الثابت نصّاً ثابت من كل وجه، والثابت ضرورة يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة، والضرورة ترتفع بجعل ضدّ الأمر مكروهاً، وضدّ النهي سنة في قوة الواجب، وأمّا الذي اخترناه فبناءً على هذا، وهو أنّ الثابت بهذا الطريق يكون بطريق الاقتضاء فقلنا: بأنّ الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، والنهي عن الشيء يقتضي سنية ضده، لا أن يكون موجباً له، أو دليلاً عليه. وقوله تعالى: ﴿ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ﴾ نسخ، وليس بنهي؛ لأنّ الصيغة للنهي مثل قوله: ﴿لا يحلّ لك من النساء من بعد﴾ فلم يثبت الأمر بالنهي، وإنّما كان هذا أمراً بالإظهار؛ لأنّ الكتمان لما لم يبق مشرعاً وقد تعلق بإظهاره أحكام الشرع، لزم الأمر بالإظهار ضرورة. (وفائدة هذا الأصل: أنّ التحريم إذا لم يكن مقصوداً لا يعتبر إلا من حيث يفوّت الأمر، فإذا لم يفوّته كان مكروهاً. كالأمر بالقيام، ليس بنهي عن

قال (وفائدة هذا الأصل أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث يفوّت الأمر فإذا لم يفوّته كان مكروهاً كالأمر بالقيام) يعني إلى الركعة الثانية بعد فراغ

القعود قصداً، حتى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود، لكنه يكره).
أعلم أن الأمر لما اقتضى كراهة ضده لم يكن ضده مفسداً للعبادة إلا أن
يكون مفوتاً لما هو واجب بصيغة الأمر، ولكنه يكون مكروهاً في نفسه، فإن
المأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد ثم قام، لا تفسد صلاته بنفس القعود؛ لأنه لم
يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالأمر وهو القيام، ولكن القعود مكروه في
نفسه، (ولهذا قلنا: إن المحرم لما نهى عن لبس المخيط) بقوله عليه السلام: «لا
يلبس القمص، ولا العمام، ولا السراويلات»، (كان من السنة لبس الإزار،
والرداء، ولهذا قال أبو يوسف: إن من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته؛
لأنه غير مقصود بالنهي، وإنما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر، فإذا
أعادها على مكان طاهر جاز عنده). أي: إذا سجد في صلاة على مكان نجس

الأولى أو الثالثة بعد فراغ التشهد (ليس بنهي عن القعود قصداً حتى إذا قعد ثم قام
لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره) لأن نفس القعود وهو قعود مقدار تسيحة
لا يفوت القيام فيكره، وإن مكث كثيراً بحيث ذهب أو أن القيام يفسد الصلاة،
ومن ههنا ظهر أن الاشتغال بالصد في الوقت الموسع للصلاة لا يحرم؛ وفي الوقت المضيق
لها يحرم؛ وإن كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة أو أمراً مباحاً (ولهذا قلنا
أن المحرم لما نهى عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء) تفريع على أصل
أن النهي يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة، وذلك لأنه لما نهى المحرم عن
لبس المخيط ولا بد أن يلبس شيئاً يستر به العورة وأدنى ما تكون به الكفاية هو الإزار
والرداء لزم أن لا يتركها؛ كما لم تترك السنة المؤكدة؛ وإلا فالسنة الاصطلاحية هو
ما كان مروياً عن الرسول عليه السلام قولاً أو فعلاً لا ما يثبت بالعقل (وقال أبو
يوسف) عطف على قوله: قلنا؛ وتفريع على أصل أن الأمر يقتضي كراهة ضده
على غير ترتيب اللف، يعني لأجل هذه القاعدة قال أبو يوسف خاصة (أن من
سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لأنه غير مقصود بالنهي؛ وإنما المأمور به
فعل السجود على مكان طاهر؛ فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده)

ثم سجد على مكان طاهر، جازت صلاته عند أبي يوسف، لأنّ المأمور به السجود على مكان طاهر، ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوت المأمور به، فيكون مكروهاً في نفسه، ولا يكون مفسداً للصلاة، (وقال: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له، والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتاً للفرض). أي: قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد صلاته؛ لأنّ السجود لما كان فرضاً صار الساجد على النجس مستعملاً له، بمنزلة الحامل له بحكم الفرضية، وهذا؛ لأنّ سجوده يفعل ويحصل بوضع الجبهة على الأرض، فإذا سجد على النجس وقد تمّ السجود بالوضع على النجس صار مستعملاً وحاملاً للنجس بحكم الفرضية، بخلاف ما إذا وضع يده على النجس حيث لا تفسد صلاته؛ لأنّ وضع اليدين ليس بفرض والانتقال بحكم الفرضية، والكف عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع الصلاة، وقد فات ذلك بالسجود على مكان نجس، فصار ضده مفوتاً للفرض. كما أن الكف عن اقتضاء الشهوة كما كان مأموراً به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالأكل في جزء من وقته؛ لأنّ ذلك الفرض لما كان ممتداً صار ضده مفوتاً أبداً، ولهذا قال محمد: إن إحرام الصلاة ينقطع بترك القراءة في النفل، لأنّ القراءة فرض دائم من أول الصلاة إلى آخرها حكماً، ولهذا لا يصلح الأمّي خليفة للقاريء، وإن كان قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة. وإذا كان كذلك فسدت الأفعال بترك القراءة، فيفسد ما عقد لها وهي التحريم؛ لأنها تعقد للأفعال. وقال أبو حنيفة رحمه الله: هو كذلك، إلّا أنّ

فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروهاً عنده لا مفسداً للصلاة لأنه لم يفوت المأمور به حين أعادها (وقال: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) أي للنجس لأنه إذا سجد على النجس أخذ وجهه صفة النجس لأجل المجاورة فلم توجد الطهارة في بعض أجزاء الصلاة (والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم) فيصير ضده مفوتاً للفرض كما في الصوم، فكما أن الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالأكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل

فساد الأفعال لا يثبت قطعاً إلا بترك القراءة في الشفع كله، ليتعدى إلى الأحرام. فأما إذا تركها في ركعة فالفساد مجتهد فيه؛ لأن عند الحسن البصري ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد، فلا يتعدى إلى الإحرام، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: في مسافر ترك القراءة في الظهر أنه لا ينقطع إحرام الصلاة؛ لأن ترك القراءة متردد محتمل للوجود بأن ينوي الإقامة ويقضيها في الشفع الثاني، فلم يصلح مفسداً ولهذا قال أبو يوسف: لا ينقطع إحرام الصلاة بترك القراءة في الشفع الأول في النفل؛ لأنه أمر بالقراءة في الصلاة، ولم ينه عن تركها قصداً، فما ترك القراءة حراماً بقدر ما يفوت من الفرض. وذلك لهذا الشفع، فأما في حق بناء شفع آخر فلا تبقى التحريم صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها، وإن فسد الشفع الأول بترك القراءة فيه. وقال علماؤنا: العدتان تنقضيان عدة واحدة؛ لأن معنى العدة: النهي عن الخروج والتزوج، ثبت ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾ وبقوله: ﴿وَلَا تَخْرُجُوهُنَّ﴾، والكف ثابت بمقتضى النهي لا مقصوداً ولا تضايق فيما هو موجب النهي نصاً وهو التحريم، بخلاف الصوم؛ لأن الكف واجب فيه بالأمر قصداً فلا يتحقق أداء لصومين في يوم واحد لوجود التضايق، فركن كل صوم هو الكف إلى وقت.

فصل

المشروعات على نوعين: عزيمة وهو أسم لما هو أصل منها غير متعلق

النجاسة فرض في الصلاة وهو يفوت بالسجود على مكان نجس ففسد.

ولما فرغ المصنف عن بيان أقسام الكتاب بلواحقها أورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الأحكام المشروعة اقتداء بفخر الإسلام، وكان ينبغي أن يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الأحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال:

فصل

(المشروعات على نوعين: عزيمة) يعني أن الأحكام المشروعة التي شرعها

بالعوارض).

أعلم أنّ المشروع وهو ما جعله الله شريعة لعباده أي: طريقاً ومذهباً يسلكونه على نوعين:

عزيمة: وهو ما بينا، وإنّما سميت عزيمة؛ لأنّها من حيث كانت مشروعة أصولاً بحكم أنّه إلهنا ونحن عبده، كانت في نهاية التوكيد حقاً لله تعالى، وله الأمر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعلينا الإسلام والانقياد.

والرخصة: ما بني على أعذار العباد. وهو ما أستطيع بعذر مع قيام الدليل المحرم.

والمراد بهما في الشرع مطابق للمراد بهما في اللغة.

فالعزم في اللغة هو القصد المتناهي في التوكيد؛ قال الله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عِزْماً﴾ أي: لم يكن له قصد مؤكد في العصيان وقال: ﴿فَأَصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ أي: أولو الجِدِّ والثبات والصبر، ومن: للتبعض، والمراد بأولي العزم: بعض الأنبياء؛ كنوح، وإبراهيم، وموسى وعيسى. وقيل: يونس، وآدم عليهم السلام، ليسا منهم: بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ، وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عِزْماً﴾ وقيل؛ للبيان، فيكون أولو العزم صفة الرسل كلهم، ولهذا لو قال: عزمت أن أفعل كذا، يكون يميناً؛ لأنّ العباد إنّما يؤكدون قصدهم باليمين.

والرخصة في اللغة: اليسر والسهولة، يقال: رخص السعر، إذا آتست السِّلْع، وكثرت، وسهل وجودها، وتيسرت إصابتها.

الله تعالى لعباده على نوعين: أحدهما العزيمة والثاني الرخصة، فالعزيمة (وهي اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض) يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الإفطار باعتبار المرض؛ بل يكون حكماً أصلياً من الله

فإن قلت: تفسير الرخصة بما ذكرت مشكل؛ لأن المحرم إن كان مع الحرمه يكون جمعاً بين الضدين، وإلا يكون تخصيص العلة.
قلت: معنى الاستباحة أن يعامل به مثل ما يعامل بمن يباشر المباح، لا أن تثبت حقيقة الإباحة؛ لأن المؤاخذه ليست من الأحكام اللازمة للمحظور لا بحالة.

(وهي أربعة أنواع) أي العزيمة أربعة أنواع:
فريضة، وواجب، وسنة، ونفل، فهذه أصول الشرع، وإن كانت متفاوتة في أنفسها على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.
وقيل: إن النفل ليس بعزيمة؛ لأنه شرع جبراً لنقصان يمكن في العزيمة وهي الفريضة.
قلنا: ذاك في قصد الأداء، لا في الشرعية، فهو مشروع ابتداء كسائر العزائم.

(فريضة: وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً ثبتت بدليل لا شبهة فيه، كالإيمان والأركان الأربعة).

تعالى ابتداء سواء كان متعلقاً بالفعل كالمأمورات أو متعلقاً بالترك كالمحرمات (وهي أربعة أنواع) لأنها لا تخلو من أن يكفر جاحدها أو لا، الأول: هو الفرض، والثاني: لا يخلو اما يعاقب بتركه أو لا، الأول هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامه أو لا، فالأول هو السنة والثاني هو النفل، والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك، وكذا المكروه في الواجب والمباح. مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا، فالأول (فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً ثبتت بدليل لا شبهة فيه) فأعداد الركعات والصيامات وكيفيتهما كلها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا نقصان؛ وثابت بمقطوع لا يحتمل الشبهة، ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتين كذلك لأن كلمة: ما؛ عبارة عن عزيمة معهوده لم تتناولها قط (كالإيمان والأركان الأربعة) وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج

أعلم أن الفرض لغة: التقدير، والقطع، قال الله تعالى: ﴿فنصف ما فرضتم﴾ أي: قدّرتُم بالتسمية، وقال: ﴿سورة أنزلناها وفرضناها﴾ أي: قطعنا الأحكام فيها قطعاً.

فالفريضة: أسم لمقدر شرعاً لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً مقطوع به، لكونه ثابتاً بدليل موجب للعلم قطعاً، كالكتاب، أو السنة المتواترة، أو الإجماع، مثل الإيمان، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج فهي مقدرة مقطوع بها ثبتت بالكتاب والسنة المتواترة والإجماع، وتسمى مكتوبة أيضاً لأنها كتبت علينا في اللوح المحفوظ، وفي هذا الاسم ما ينبىء عن التخفيف؛ لأنه مقدر متناه، وما ينبىء عن شدة الرعاية والمحافظة؛ لأنه مقطوع به.

(وحكمه: اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب، وعملاً بالبدن، حتى يكفر جاحده ويفسق تاركة بلا عذر).

أعلم أن حكم الفريضة لزومها تصديقاً بالقلب بلا شبهة؛ لأنه ثابت بدليل قطعي، حتى يكفر جاحده؛ لأن تصديق العبد به بما جاء منه بقلبه إيمان، فكان الترك كفراً وعملاً بالبدن أي: لزم أداؤه، حتى لو ترك الأداء يكون فاسقاً؛ لأنه بترك الأداء مبدل للعمل لا للاعتقاد، فلا يكفر بالامتناع عن الأداء

(وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب) قيل هما مترادفان، والأصح أن التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدي؛ وهو أخص من العلم القطعي إذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به؛ كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم (وعملاً بالبدن) ففي العبادة البدنية هو أداؤها بالبدن وفي المالية اعطاؤها أو إنابة وكيل لها (حتى يكفر جاحده) أي ينسب إلى الكفر منكروه؛ تفريع على العلم والتصديق (ويفسق تاركة بلا عذر) تفريع على العمل بالبدن واحتراز به عن الترك بعذر الإكراه أو بعذر الرخصة؛ فإنه لا يفسق حينئذ.

فيمن هو من أركان الدين إلا أن يكون تاركاً على وجه الاستخفاف، فإن الاستخفاف بالشرائع كفر، فأما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير عذر، فاسق لخروجه عن طاعة ربه، فالفسق: هو الخروج من الشيء يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها، والفساق مؤمن لأنه غير خارج من أصل الدين وأركانه اعتقاداً وإن كان خارجاً من الطاعة عملاً، فالفساق المطلق هو الكافر؛ لكونه خارجاً من أصل الدين، إلا أنه آتخص بأسم الكفر الذي هو فوق الفسق في العرف، وبقي الفاسق في العرف اسماً للمؤمن العاصي.

(وواجب: وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والأضحية). أعلم أن الواجب مأخوذ من الوجوب وهو السقوط، قال تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾ أي: سقطت على الأرض، فكأنه سمي به لأنه سقط على العبد عمله من غير أن يكون دليلاً موجباً للعلم قطعاً؛ بخلاف الفرض؛ فإنه ثابت بدليل قطعي، فكأننا تحملناه ولم يسقط علينا. أما الواجب: فلأنه لما لم نعلمه قطعاً لشبهة في دليله، فكأنه سقط علينا عمله، لا أننا تحملناه. ومن أضعف كلام صاحب التقويم؛ فلأنه لم يفهم فحواه، أو هو ساقط علماً. وإن كان ثابتاً عملاً؛ أو هو مأخوذ من وجب القلب إذا اضطرب قال: * وللنفود وجيب تحت أهره * أي: اضطراب، فلشبهة في دليله يمكن فيه اضطراب، فسمي واجباً.

والمراد به في الشرع: ما ثبت بدليل فيه شبهة، كخبر الواحد، والعام المخصوص، والآية المؤولة، وهو كصدقة الفطر، والأضحية، والوتر، وتعيين الفاتحة وتعديل الأركان، والطهارة في الطواف، فإن ثبوتها بخبر الواحد وهو: قوله عليه السلام: «أدوا عن كل حر وعبد» الحديث.. «ضحوا»، «إن الله

(و) الثاني (واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة) كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد (كصدقة الفطر والأضحية) فإنها ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين.

تعالى زادكم صلاة» والحديث، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، «قم فصل فإنك لم تصل»، «الطواف صلاة».

(وحكمه: اللزوم؛ عملاً) بمنزلة الفرض، (لا علماء على اليقين)، لشبهة في دليله، (حتى لا يكفر جاحده، ويفسق تاركة إذا استخف بأخبار الأحاد)، أي: لا نفسقه بتركه عملاً، وإنما نفسقه لوجوب المصير إلى خبر الواحد بالإجماع، ونؤثمه بترك الواجب؛ لتركه ما عليه. (فأما متأولاً فلا). وبهذا بطل قول الكعبي: إن المباح واجب، إذ هو ترك الحرام الذي هو واجب؛ لأن الواجب ما يكون لازم الأداء، فلا يجوز تركه، والمباح: ما يجوز فعله وتركه، فكانا متنافيين، وليس المباح ترك الحرام، بل هو فرد من أفراد ما يترك به المحرم، وليس من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك، خلافاً للغزالي، لجواز العفو عن صاحب الكبيرة، ولهذا خطيء من حد الواجب بأنه: الذي يعاقب على تركه. ولا فرق عند الشافعي رحمه الله بين الواجب والفرض، فهما مترادفان عنده، فإنه لما قال بوجوب الفاتحة وتعديل الأركان أفسد الصلاة بتركهما.

وقلنا: إن أنكر الاسم فلا معنى له؛ لأننا بينا أنه يخالف اسم الفريضة، وإن أنكر الحكم فكذلك؛ لأن الدليل نوعان:
ما لا شبهة فيه؛ كالكتاب، والسنة المتواترة.

(وحكمه اللزوم عملاً لا علماً على اليقين) فهو مثل الفرض في العمل دون العلم (حتى لا يكفر جاحده) لعدم العلم (ويفسق تاركة إذا استخف بأخبار الأحاد) بأن لا يرى العمل بها واجباً؛ لا أن يتهاون بها فإن التهاون بالشرعية كفر، وإنما خص أخبار الأحاد بالذكر اعتباراً للغالب لا لأن الواجب لا يثبت إلا بأخبار الأحاد (فإذا متأولاً فلا) أي فإذا ترك العمل بأخبار الأحاد بطريق التأويل بأن يقول هذا الخبر ضعيف أو غريب أو مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لأن هذا

وما فيه شبهة؛ كخبر الواحد ونحوه. وإذا تفاوت الدليل لم ننكر تفاوت الدلول.

وعن أبي يوسف بن خالد السمي أنه قال: قدمت على أبي حنيفة رحمه الله فسألته عن الصلوات المفروضة كم هي؟ فقال: خمس. وسألته عن الوتر، فقال: واجب، فقلت: لقلة تأملي كفرت، فتبسم في وجهي، ثم تأملت، فعرفت أن الفرق بين الواجب والفرض كما بين السماء والأرض.

وبيان ذلك: أن بالنص الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَأُوا مَا تيسر من القرآن﴾ ثبت فرضية قراءة القرآن في الصلاة بسباق الآية وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ﴾، وسياقها وهو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ أو بالإجماع، أو بأن الأمر للإيجاب، ولا وجوب خارج الصلاة، فوجب أن يكون في الصلاة وبخبر الواحد، وفيه شبهة ثبت تعيين الفاتحة. فمن جعل الفاتحة فرضاً فقد زاد على النص بخبر الواحد، وهو نسخ، فلا يجوز به، بل يجب العمل بالخبر على أنه مكمل لحكم الكتاب، ومقرر له، وإذا فيما قلنا، وكذلك أصل الركوع والسجود ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿أَرْكَعُوا، وَأَسْجُدُوا﴾، وتعديل الأركان ثابت بخبر الواحد، فلو جعلنا التعديل فرضاً وأفسدنا الصلاة بتركه كما أفسدناها بترك أصل الركوع والسجود، لسوينا بين موجب الكتاب وهو قطعي، وبين موجب خبر الواحد وهو غير قطعي. وكذلك أصل الطواف ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وَلِيَطُوفُوا﴾ وأشترط الطهارة فيه بخبر الواحد، حيث شبهه رسول الله عليه السلام بالصلاة، فلو أفسدنا أصل الطواف بترك الطهارة لألحقناه بالنص القطعي، وإذا لا يجوز، ولكننا شبهناه بالصلاة عملاً فالزمناء القضاء ما دام بمكة، ولم نشبهه بها علماً، حتى إذا لم يقض لم يحكم بفساد الطواف عليه. فمن ردّ خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل؛ لوجوب العمل به على ما سيأتي إن شاء الله، ومن سوّاه بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطأ؛ حيث رفع الدليل الذي فيه شبهة عن درجته، وحط الدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته، والطريق المستقيم في تنزيل كل دليل منزلته كما قلنا:

وكذلك السعي في الحج واجب عندنا، وليس بفرض؛ لأنه ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «إن الله كتب عليكم السعي فأسعوا»، وكذلك العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «العمرة فريضة كفريضة الحج» فلم تكن فرضاً. وعند الشافعي: هما فرضان لما قررنا من الأصل. وكذلك تأخير المغرب إلى العشاء واجب بالمزدلفة، ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لأسامة: «الصلاة أمامك»، فإذا صلى المغرب في الطريق أمر بأن يعيدها بالمزدلفة ما لم يطلع الفجر عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله؛ عملاً بخبر الواحد، فإن لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الإعادة؛ لأننا لو أمرنا بالقضاء بعد ذهاب الوقت لحكمنا بفساد ما أدى وهو من باب العلم، وخبر الواحد لا يوجب العلم. فأما وجوب الإعادة في الوقت فمن باب العمل، وخبر الواحد يوجبه، فيجب. وقول فخر الإسلام: «فلا تفسد العشاء»، المراد به: العشاء الأولى وهو المغرب. وكذا الترتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد لا بالكتاب، فظهر في حق العمل دون العلم، فإذا ضاق الوقت، أو كثرت الفوائت، فلو عملنا بالخبر يصير معارضاً لحكم الكتاب بتأخيرها عن وقتها الثابت بالكتاب، فسقط العمل به. وكذا كون الخطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «الخطيم من البيت»، فجعلنا الطواف به واجباً لا يعارض حكم الكتاب.

(وسنة: وهي الطريقة المملوكة في الدين).

أعلم أن السنة في اللغة: عبارة عن مطلق الطريق، حسنة كانت، أو سيئة؛ قال عليه السلام: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة. أي: من وضع طريقة حسنة ومن وضع طريقة سيئة، وقال: فأول راض سنة من يسيرها*، والسنن: الطريق، ويقال: سن الماء: إذا صبه حتى جرى في طريقه.

ليس للهوى والشهوة بل مما توارث به العلماء لأجل الدقة والفظانة.

والمراد بها شرعاً: الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض والوجوب.

(وحكمها: أن يطالب المرء بإقامتها)، ويعاقب على تركها، (من غير افتراض ولا وجوب)؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها ونهينا عن إِمَاتِهَا، وإحيائها في فعلها، فيستحق اللأئمة بتركها إلا أن يتركها استخفافاً، فإنه يكفر، فإن ذلك ينصرف إلى واضعها.

(إلا أن السنة قد تقع على سنة النبي عليه السلام، وغيره. وقال الشافعي: مطلقها طريقة النبي عليه السلام).

أعلم أن مطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله عليه السلام؛ لأن المراد بها في عرف الشرع طريقة الدين، إمّا لرسول الله عليه السلام بقوله أو فعله، أو الصحابة رضي الله عنهم. وقال الشافعي رحمه الله:

(و) الثالث (سنة) وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب) فاحترز بقوله: أن يطالب عن النفل؛ وبقوله: من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض، والواجب: وكان ينبغي أن يذكر هذه القيودات في التعريف إلا أنه اكتفى عنها بالحكم، ولكن قالوا إن هذا التعريف والحكم لا يصدقان إلا على سنة الهدي، والتقسيم الآتي إنما هو لمطلق السنة (إلا أن السنة تقع على طريقة النبي عليه السلام وغيره) يعني الصحابة يقال سنة أبي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم (وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام) يعني إذا أطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة؛ كما روى أن سعيد بن المسيب قال: ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة، أراد بها سنة النبي عليه السلام؛ وهي أن الدية إذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والأنثى فيه سواء، وإذا بلغ الثلث فصاعداً يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل، وإذا أريدت سنة غير النبي عليه السلام يقال: هذه سنة الشيخين رضي الله عنهما أو سنة أبي بكر رضي الله عنه ونحوه.

مطلق السنة يتناول سنة الرسول عليه السلام فقط؛ لأنه لا يرى تقليد الصحابي، ولهذا قال في قول سعيد بن المسيب: السنة أنها تنصرف إلى سنة الرسول.

وقصته: أن سعيداً سئل عن قطع إصبع امرأة ماذا يجب فيها؟ فقال: عشر من الإبل! ثم سئل عن قطع إصبعين فقال: عشرون، ثم سئل عن قطع ثلاث أصابع منها، قال: يجب ثلاثون، ثم سئل عن قطع أربع أصابع منها، قال: يجب عشرون، ف قيل له: كلما كثر ألمها قل عقلها، فقال هكذا السنة، قال الشافعي رحمه الله: إنه أراد به سنة النبي عليه السلام. وكذا قال في قول عمر رضي الله عنه: إن من السنة أن لا يقتل حر بعبد، أنه أراد به سنة النبي عليه السلام. وعندنا: هي مطلقة لا قيد فيها، فلا تقيد بلا دليل. وكان السلف يطلقون أسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وكانوا يأخذون البيعة من الخلفاء على سنة الرسول وسنة العمرين. وقال عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي»، فإذا كان كذلك لم يدل إطلاق السنة على أنها طريقة النبي عليه السلام.

(وهي نوعان: سنة الهدى، وتاركها يستوجب إساءة، كالجماعة، والأذان، والإقامة، وزوائد، وتاركها لا يستوجب إساءة، كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده).

(وهي نوعان) أي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها، وحكمها على نوعين: الأول (سنة الهدى؛ وتاركها يستوجب إساءة) أي جزاء إساءة كاللوم والعتاب، أو سمي جزاء الإساءة إساءة كما في قوله تعالى: ﴿جزاء سيئة سيئة مثلها﴾ (كالجماعة والأذان والإقامة) فإن هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين وإعلام الإسلام؛ ولهذا قالوا: إذا أصر أهل مصر على تركها يقاتلون بالسلاح من جانب الإمام، وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى (و) الثاني (الزوائد؛ وتاركها لا يستوجب إساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقعوده وقيامه) فإن هؤلاء كلها لا تصدر منه على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة،

اعلم أنّ السنة نوعان :

سنة الهدى : أي : أخذها هدى ، وتركها ضلالة ، كالجماعة ، والأذان ، والإقامة ، ولهذا لو تركها قوم آستوجبوا اللّوم والعتاب ، ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا ليأتوا بها ؛ لأنّ الإصرار على ترك ما هو من أعلام الدين آستخفاف بالدين ؛ فيقاتلون على ذلك .

وزوائد : أخذها حسن ، وتركها لا بأس به ، كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده ، فعنه عليه السلام أنه قال : «ألبسوا الثياب البيض ؛ فإنّها أظهر وأطيب» ، وكان إذا جلس في المسجد آحتبى بيديه .

وعلى هذا تخرّج الألفاظ المذكورة في باب الأذان ، فقليل مرة : يكره ، ومرة : أساء ، ومرة : يعيد ، ومرة : لا بأس به ، فالأوّلان من حكم سنة الهدى ، والثالث من حكم الوجوب ، والرابع من حكم السنن الزوائد . فالأذان قاعداً يكره ؛ لأنّ الملك النازل قام على جذم حائط وأذن ، وإن صلى أهل مصر بجماعة بغير أذان ولا إقامة أساءوا ؛ لأنهم تركوا السنة المشهورة ، وإنّ أذن قبل دخول الوقت لم يجز ويعيده في الوقت ؛ لقوله عليه السلام : «الإمام ضامن ، والمؤذن مؤتمن» ، وفي الأذان قبل الوقت إظهار الجنبات فيما آتتمن فيه ، وإنّ ترسّل في الإقامة وحذر في الأذان فلا بأس به ؛ وإنّ قال عليه السلام : «إذا أذنت فترسل ، وإذا أقيمت فأحذر» .

(ونقل : وهو ما يثاب المرء على فعله ، ولا يعاقب على تركه) . وهو آسم

فإنه عليه السلام كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويلة الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة أذرع أو إثني عشر ذراعاً أو أقل أو أكثر ، وكان يقعد محتبياً تارة ومتربعاً للعدو وعلى هيئة التشهد أكثر ، فهذه كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب ، إلا أن المستحب ما أحبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عليه السلام .

(والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرفه

للزيادة في اللغة، ومنه سميت الغنيمة نفلاً؛ لأنها زيادة على ما هو المقصود بالجهاد، وهو إعلاء كلمة الله، وقهر أعدائه، قال: **إِنْ تَقَوَّى رَبَّنَا خَيْرَ نَفْلٍ*** وسمي ولد الولد نافلة؛ لأنه زيادة على ما حصل للمرء بصنعه. فنوافل العبادات: زوائد على الفرائض، والسنن المشهورة مشروعة لنا لا علينا، والتطوع كالنفل، فهو: ما يأتي به العبد طوعاً من غير إيجاب عليه، ولا يلام على تركه. والزوائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا وهو أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، ولهذا جوزنا النفل قاعداً مع القدرة على القيام، وراكباً بالإيماء مع القدرة على النزول، وإن لم يكن متوجهاً إلى القبلة لأنه لما شرع دائماً حتى جعلناه من العزائم، إذ لو كان رخصة لكان بعارض عذر، فلم يكن مشروعاً دائماً. وفي مراعاة تمام الأركان والشرائط في جميع الأوقات حرج بين، فجوزنا الأداء على هذه الوجوه، دفعاً للحرج، وتحقيقاً لليسر، وهذا القدر من جنس الرخص.

(قال الشافعي: لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك) أي: لما شرع النفل على وجه يخبر فيه بين أن يشرع فيه، وبين أن لا يشرع فيه، وجب أن يبقى كذلك غير لازم بالشروع؛ لأن بقاء الشيء لا يخالف ابتدائه، وإذا بقي مخيراً فيما لم يفعل فيبطل المؤدى ضمناً لغير المؤدى لا قصداً، حتى يقال: إنه

بحكمه اتباعاً للسلف وفي ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على أنه لا يدري حال الذم والعتاب، (والزوائد على الركعتين للمسافر نفل) لهذا المعنى أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، ولا يقال أنه يخالف ما ذكر الفقهاء أنه لو صلى أربعاً وقعد على الركعتين تم فرضه وأساء، لأن هذه الإساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتأخير السلام واختلاط النفل بالفرض (وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك) يعني أنه لا يلزم في حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء، فان شرع في النفل لا يلزم إتمامه ولو

إبطال العمل وهو حرام بالنص، وصار كالمنظنون. (وقلنا: إن ما أداه وجب صيانته)؛ لأنه صار لله تعالى مسلماً إليه بالأداء، ولهذا لومات كان مثاباً على ذلك، فيجب التحرز عن إبطاله رعاية لحق صاحب الحق، وكونه مسلماً إليه لا ينافي بطلانه بالمبطل، كالصدقة تبطل بالمن والأذى، والعبادات تبطل بالردة. (ولا سبيل إليه إلا بإلزام الباقي) أي: لا سبيل إلى صيانة ما أداه إلا بإلزام الباقي وإنما لا يتجزأ عبادة، فيجب الأتمام لهذا ضرورة، وإن كان في نفسه نفلاً وهما أمران متعارضان، أعني المؤدى وغير المؤدى؛ لأننا إن نظرنا إلى المؤدى يجب عليه إتمام الباقي على ما قررنا، وإن نظرنا إلى غير المؤدى كما ذكر الشافعي لا يجب لأنه نفل في نفسه، فوجب الترجيح للمؤدى احتياطاً في باب العبادة.

فإن قيل: العبادة لا تتم قرينة إلا بآخرها؛ لأنها لا تتجزأ ثبوتاً، فإذا توقف الأول على الآخر لتصير قرينة لم يحرم إبطال ما صنع قبل أن تتم قرينة.

قلنا: إذا شرع في الصوم أو الصلاة فهو متقرب إلى الله تعالى بفعل الصوم أو الصلاة، والفعل حاصل وهو الكف أو القيام إلى الصلاة، وإنما عدم ما يسمى صوماً أو صلاة، والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن قضاء الشهوة، وفي الصلاة بفعل هو تعظيم، وقد وجد فحرم الإبطال. (وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلاً، ثم لما وجب لصيانته ابتداء الفعل فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه أولى) أي: المنذور صار لله تعالى تسمية لا فعلاً؛ لأنه

أفسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوماً أو صلاة (قلنا إن ما أداه وجبت صيانته ولا سبيل إليها إلا بإلزام الباقي) لأن الصلاة والصوم مما لم يفد حكمه إلا إذا كان تاماً بكونه شفعاً أو صوم يوم، فإن أدى بعض الصلاة أو الصوم فعليه أن يتمه وإلا يلزم إبطال عمله وهو حرام لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ وإن أفسده يجب أن يقضيه لتكون فيه صيانة، ولا يقال ليس فيه إبطال العمل بل امتناع عنه؛ لأننا نقول إن الأجزاء المؤداة لما كانت عرضة أن تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانه أبطلها (وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلاً) أي الشرع

قصد العبادة بنذره، وقصد العبادة عبادة كما جاء في الحديث، ثم وجب لصيانيته أي: لصيانة نذره وهو قبول ابتداء الفعل، أي: ابتداء المنذور وهو الصوم أو الصلاة، فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بشروعه في الصوم والصلاة بقاؤه أولى. وهذا لأن معنى العبادة في الأفعال أكثر بالنسبة إلى الأقوال، حتى تجب الصلاة على العاجز عن الأقوال القادر على الأفعال، وبالعكس لا تجب، وقد جرت النيابة في الأقوال دون الأفعال، وقالوا: إن الأقوال زين للأفعال، والبقاء أسهل من الابتداء، حتى تشترط النية في ابتداء الصلاة لا في بقائها، ويشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه، وعدة الغير تمنع انعقاد النكاح، ولا تمنع بقاءه، والشيوخ يمنع صحة الهبة ابتداء لا بقاء، ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف ابتداء الفعل، وهو قوي، فلأن يجب بابتداء الفعل وهو قوي، بقاؤه وهو ضعيف أولى.

والحاصل: أن الذي شرع أصلاً غير متعلق بالعوارض، أما أن يكفر جاحده وهو الفرض أولاً، وهو إما أن يأتى تاركه وهو الواجب أولاً، وهو إما أن يعاتب على تركه وهو السنة أولاً، وهو إما أن يثاب على فعله وهو النفل أولاً، وهو المباح، فهو ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب والله أعلم بالصواب. (ورخصة وهي أربعة أنواع: نوعان من الحقيقة؛ أحدهما أحق من

مقيس على النذر لأن النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بأن قال: لله علي أن أصلي ركعتين، (ثم وجب لصيانيته ابتداء الفعل) أي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل باجماع بيننا وبينكم؛ فإذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق (فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى) بالاهتمام والدوام لأن الدوام أسهل من الابتداء في اليسر والفعل أولى من التسمية في الاهتمام، (ورخصة) عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لأنها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع أنواعها على السوية؛ بل قسمها أولاً إلى الأنواع؛ ثم عرف كل نوع على حدة؛ وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال:

الآخر، ونوعان من المجاز، أحدهما أتم من الآخر).
أعلم أنّ الرخصة: ما تغير من عسر إلى يسر بعارض عذر، وهي إمّا أن تكون حقيقة؛ وهي نوعان:
أحدهما: أحق من الآخر أي: أكمل في المعنى الذي وضع له الرخصة أو مجازاً وهو نوعان:

أحدهما: أتم من الآخر، أي: في كونه مجازاً وهذا لأنها إن شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة، ثم إن ترتب عليه حكمه وهو الحرمة، فهو الأحق، وإلاّ فهو النوع الآخر، وإن شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز.
ثم الأصل إن لم يبق مشروفاً في الجملة فهو الأتم وإلاّ فهو النوع الآخر.
فإن قلت: قد بينت في أول الفصل أنّ الرخصة: ما أستبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم، وهذا لا يتأتى في الرخصة المجازية، ومورد التقسيم يكون مشتركاً لا محالة.

(وهي أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) وتفصيله أن الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمته معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة أيضاً في مقابلتها حقيقة، ففي القسمين الأولين لما كان العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها أيضاً حقيقة ثابتة، ثم في القسم الأول منها لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة أيضاً حقيقة من جميع الوجوه؛ بخلاف القسم الثاني: فإن العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون الرخصة أحق أيضاً، وفي القسمين الآخرين لما فأت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة في مقابلتها مجازاً بمعنى أن إطلاق الرخصة عليها مجاز؛ إذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها، ثم في القسم الأول منها لما فأت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كانت الرخصة أتم المجاز لا شبه له من الحقيقة أصلاً بخلاف القسم الثاني؛ فإنه لما وجدت العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة أنقص في مجازيتها.

قلت: هذا التقسيم على التفسير الذي فسرتَه الآن. (أما أحق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم، وقيام حكمه، كالمكره على إجراء كلمة الكفر) فإنه رخصة له إجراؤها، والعزيمة في الصبر حتى يقتل، لأن حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف عنه لضرورة، ولا يحل بحال، ووجوب حق الله تعالى في الإيمان به قائم أيضاً لكنه رخص بعذر الإكراه إذا خاف التلف على نفسه إجراء هذه الكلمة؛ لأن في الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى، وبإجراء هذه الكلمة لا يفوت حق الله تعالى معنى لأن الركن الأصلي هو التصديق بالقلب وهو باق ولا يفوت صورة من كل وجه؛ لأن أداء الإيمان قد صح، وأستدامة الإقرار في كل وقت ليس بركن إلا أن في إجراء كلمة الكفر هتكاً لحق الله تعالى صورة، وفي الامتناع عنه رعاية حقه صورة ومعنى، فكان الامتناع عزيمة، حتى إذا صبر حتى قتل كان مأجوراً، وله أن يترخص بإجراء كلمة الكفر تقدماً لحق نفسه من حيث

(أما أحق نوعي الحقيقة فما استبيح) أي عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذه لا أنه يصير مباحاً في نفسه (مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعاً) وهو الحرمة، فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكفر عنه، ومنع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو أحق باطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية (كالمكره على إجراء كلمة الكفر) أي كترخص من أكره على إجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه أو على عضو من أعضائه لا بما دونه فإنه رخص له إجراؤها على اللسان بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بالإيمان مع أن المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب، ومع ذلك يرخص له؛ لأن حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى؛ أما صورة فتتخرب البنية؛ وأما معنى فبزهوق الروح؛ وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق (وافطاره في رمضان) أي إذا أكره الصائم بما فيه إلقاء على أفطاره في رمضان يباح له الافطار مع أن المحرم وهو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لأن حقه يفوت رأساً

السعي في دفع سبب الهلاك عنها، (وإفطاره في رمضان وإتلافه مال الغير) أي : إذا أكره صائم على الإفطار أو أكره إنسان على إتلاف مال الغير، رخص له ذلك لأن حق الله لا يفوت معنى، وكذا حق الغير؛ لإمكان التدارك بالقضاء أو المثل. (وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف) أي : الذي يأمر بالمعروف إذا خاف الهلاك على نفسه رخص له في الترك رعاية لحقه، ولو أقدم على الأمر بالمعروف حتى قتل كان مأجوراً، فهو العزيمة؛ لأن حق الله تعالى في حرمة المنكر قائم، وفي بذل نفسه إقامة المعروف؛ لأن الظاهر أنه إذا قتل تفرقت الفسقة؛ لأنهم معتقدون لما يأمرهم به، وإن كانوا يعملون بخلافه فيؤثر فعله في باطنهم لا محالة ولم يكن غرضه إلا تفريق جمعهم، فصار يبذل نفسه مجاهداً، بخلاف ما إذا أراد الغازي أن يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم أنه يقتل من غير أن ينكس فيهم، فإنه لا يسعه الإقدام على ذلك، ولو قتل لا يكون مثاباً لأن جمعهم لا يتفرق بصنعه فكان مضيئاً دمه ملقياً نفسه في التهلكة من غير أن يقيم به حقاً من حقوق الله تعالى، (وجنابته على الإحرام) أي : إذا أكره محرم على الجنابة رخص له ذلك، (وتناول المضطر مال الغير) أي : إذا أصابته مخمصة رخص له

وحق الله تعالى باق بالخلف (وإتلافه مال الغير) أي إذا أكره على إتلاف مال الغير رخص له ذلك مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان لأن حقه يفوت رأساً وحق المالك باق بالضمان (وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف) عطف على المكروه أي إذا ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف للسلطان الجائر جاز له ذلك مع أن المحرم وهو الوعيد على ترك الأمر مع موجبه قائم لأن حقه يفوت رأساً وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك (وجنابته على الإحرام) أي وكجنابة المكروه على إحرامه يباح له ما أكره عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعاً لأن حقه يفوت رأساً وحق الله تعالى باق باداء الغرم، ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار؛ ولو أرجع ضميره إلى الخائف يخرج عن الانتشار قليلاً؛ ولو قدمه على قوله : وترك الخائف في الذكر؛ لكان أولى باتصال أمثلة المكروه كلها (وتناول المضطر مال الغير) أي تناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير

تناوله مال الغير بغير إذنه وإن وجد سبب الحرمة وحكمها، ولهذا وجب الضمان حقاً للمالك لما بينا.

(وحكمه: أنَّ الأخذ بالعزيمة أولى، حتى لو صبر وقتل كان شهيداً).
أي: حكم هذا القسم أنَّ الأخذ بالعزيمة أولى، لأنَّ هذه الأشياء تعينت محرمة في أنفسها، وإنَّ رخص له في ذلك إذا خاف الهلاك على نفسه نظراً له ومرحمة، فكان في ذلك مطيعاً لربه مقيماً حقاً من حقوقه.

(والثاني: ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه، كالمسافر
١ رخص له الفطر).

أعلم أنَّ النوع الثاني من نوعي الحقيقة: ما استبيح لعذر مع قيام السبب المحرم، إلَّا أنَّ الحكم متراخ عن السبب لما منع اتصل بالسبب، فمنعه أن يعمل عمله، فمن حيث قيام السبب يكون نظير الأول، فكانت الاستباحة ترخصاً للعذر، ولكون الحكم متراخياً عن السبب كان هذا دون النوع الأول، فكمال الرخصة مبني على كمال العزيمة، فإذا كان الحكم ثابتاً مع السبب كان في العزيمة

لأنَّ حقه يفوت بالموت عاجلاً وحق المالك مرعي بالضمان بعده مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان معاً.

(وحكمه) أي حكم هذا النوع الأول من الرخصة (أن الأخذ بالعزيمة أولى حتى لو صبر وقتل) في صورة الاكراه (كان شهيداً) لأنه بذل نفسه لإقامة حق الله تعالى وكذا لو أمر بالمعروف في صورة الخوف أو لم يتناول مال الغير ومات لم يمت أثماً بل شهيداً وإن عمل بالرخصة أيضاً يجوز له على ما حررت.

(والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه) فهو أدون من الأول لأنه من حيث أن السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث أن الحكم تراخى عنه كان غير أحق (كالمسافر) أي كإفطار المسافر يرخص له فإن السبب وهو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب أداء الصوم

أقوى مما إذا كان الحكم متراخياً عن السبب، كالبيع بشرط الخيار مع البيع الثابت، فالحكم وهو الملك في المبيع ثابت بالبيع الثابت متراخ عن السبب في البيع بشرط الخيار، ونظيره الفطر للمسافر في رمضان رخص له بناء على تراخي حكمه من غير أن يكون سبباً معلقاً بشيء، فالسبب الموجب: شهود الشهر وهو قائم، ولهذا لو أدى كل المؤدى فرضاً، ولكن الحكم متراخ إلى إدراك عدة من أيام آخر، حتى إذا مات قبل إدراك العدة لم يكن عليه شيء كما لو مات قبل رمضان، ولو كان الوجوب ثابتاً للزمه الأمر بالفدية عنه لأن ترك الواجب بعذر يرفع الإثم، ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية.

فإن قلت: ما ذكرت غير مستقيم؛ لأن شهود الشهر سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الأداء، ونفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخ، وسبب وجوب الأداء الخطاب، وكلاهما متراخ، فلم يتراخ الحكم عن السبب، قلت: الخطاب وهو قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ مقارنة لشهود الشهر، فكان وجوب الأداء معلقاً بشهود الشهر.

﴿فإن قلت: هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً﴾ الآية..

قلت: ظاهره يتناولهما والتأخير للترخيص.

(وحكمه: أن الأخذ بالعزيمة أولى؛ لكمال سببه وتردد في الرخصة، فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) إذ الرخصة لليسر، والصوم في السفر يسر من

تراخي عنه إلى إدراك عدة من أيام آخر (وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى لكمال سببه) وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر أفضل من الإفطار عندنا، وعند الشافعي رحمه الله الإفطار أفضل لقوله عليه السلام: «أولئك العصاة أولئك» وقوله: «ليس من أمة أمصيام في أمسفر» قلنا كان ذلك محمولاً على حالة الجهاد وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) عطف على قوله

وجه لما سيأتي بعده، فلذلك تمت العزيمة حيث لم تبقى الرخصة معارضة للعزيمة؛ لما في العزيمة بعض الرخصة. وقال الشافعي: وهو الفطر أولى؛ لأن العزيمة - وهو الصوم - متراح إلى إدراك العدة (إلا أن يضعفه الصوم) أي عندنا: العزيمة أولى إلا أن يضعفه الصوم، ويخاف الهلاك على نفسه، فحينئذ يلزمه أن يفطر لأنه لو صام فمات كان قتيلاً الصوم وهو المباشر لفعل الصوم، فيصير قاتلاً نفسه بما صار به مجاهداً فيأثم؛ لأن فيه تغيير المشروع؛ لأنه يجب عليه أن يتحرز عن قتل نفسه، فإذا صبر حتى مات فقد غير المشروع؛ بخلاف ما إذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله، فإنه يثاب؛ لأن القتل ثمة مضاف إلى الظالم، فلم يكن هو بالصبر مغيراً للمشروع، بل هو مظهر للطاعة من نفسه في العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين.

(وأما أتم نوعي المجاز: فما وضع عنا من الإصر والأغلال) التي كانت على من قبلنا؛ لقوله تعالى: ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾

لكمال سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة أولى وذلك لأن الرخصة إنما هي لليسر واليسر كما يكون في الإفطار وهو الظاهر كذلك يكون في الصوم لأجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس؛ فإن البلية إذا عمت طابت فما ظنك بالعبادة؛ ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الإقامة إذا رأى سائر الناس يفطرون وما أحسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارداً، (إلا أن يضعفه الصوم) استثناء من قوله: الأخذ بالعزيمة أولى؛ يعني أن عندنا العزيمة أولى في كل حين إلا أن يضعفه الصوم فحينئذ الفطر أولى بالاتفاق كما إذا كان معه الجهاد أو مشاغل أخر فإن صوم ومات يموت أثماً.

(وأما أتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الإصر والأغلال) أي سقط عنا ولم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع من المحن الشاقة والأعمال الثقيلة، والإصر هو الشدة، والأغلال جمع غل أي المواثيق اللازمة كالغل وإلا ظهر أنها جميعاً كناية عن الأمور الشاقة وإن خص المفسرون البعض بالإصر والبعض بالأغلال وذلك مثل قطع الأعضاء الخاطئة، وقرض مواضع النجاسة، وقتل

وذلك : كالتقضاء بالقصاص عمداً كان أو خطأ من غير شرع الدية، والعوف، وقطع الأعضاء الخاطئة، وقرض الثوب إذا أصابه نجاسة، وإحراق الغنائم، وتحريم العروق في اللحم، وتحريم السبت، وأداء ربع المال للزكاة، وعدم جواز الصلاة إلا في المسجد، وحرمة الجماع في أيام الصوم بعد العتمة والنوم، وحرمة الطعام بعد النوم، (فيسمى ذلك رخصة مجازاً؛ لأن الأصل لم يبق مشروعاً).

أعلم أن الرخصة حقيقة الاستباحة مع قيام السبب المحرم، فإذا لم يكن السبب موجوداً في حقنا أصلاً لم يكن رخصة، ولكن لما كان النسخ للتخفيف علينا والتيسير تسمى رخصة مجازاً.

(والنوع الرابع : ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة كقصر الصلاة في السفر).

النفس بالتوبة، وعدم جواز الصلاة في غير المسجد، وعدم التطهير بالتميم، وحرمة أكل الصائم بعد النوم، وحرمة الوطء في ليالي رمضان، ومنع الطيبات عنهم بالذنوب، وكون الزكاة ربع المال، وعدم صلاحية الزكاة والغنائم لشيء إلا للحرق بالنار المنزلة من السماء، ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر، وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب، ووجوب خمسين صلاة في كل يوم وليلة، وحرمة العفو عن القصاص، وعدم مخالطة الحائضات في أيامها، وتحريم الشحوم والعروق في اللحم، وتحريم السبت، وفرضية الصلاة في الليل، وأمثال ذلك كثير فرغ كل هذا عن أمتنا تخفيفاً وتكريماً (فسمى ذلك رخصة مجازاً لأن الأصل لم يبق مشروعاً لنا) قط ولو عملنا به أحياناً أثمنا وعوتبنا، وكان القياس في ذلك أن يسمى نسخاً وإنما سميناه رخصة مجازاً محضاً.

(والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة) أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث إنه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث إنه بقي في موضع آخر كان أنقص في المجازية فيكون شبيهاً بالقسم الأول (كقصر الصلاة في السفر) فيه مساحة والأولى أن

أعلم أنّ النوع الرابع وهو الثاني من نوعي الرخصة: ما سقط عن العبادة مع كونه مشروعاً في الجملة، فمن حيث إنّ السبب لم يبق موجباً للحكم وسقط الوجوب أصلاً كان مجازاً، ومن حيث أنه بقي مشروعاً في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرخصة وذلك مثل: قصر الصلاة في السفر. فإنه إسقاط للواجب حقيقة لما لم يبق له حكم بوجه وسمى رخصة مجازاً حتى لا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعاً ولو صلى أربعاً كان كمن صلى الفجر أربعاً لأنّ السبب لم يبق في حقه موجباً إلّا ركعتين فكانت الآخرين نفلاً حتى لو لم يقعد القعدة الأولى فسدت صلاته. وقال الشافعي: لا قصر إلا أن يختار العبد القصر كما لا فطر إلّا أن يختار الفطر وإنما جعلناها إسقاطاً استدلالاً بدليل الرخصة وهو ما روي أن عمر رضي الله عنه قال: ما بالنّا نصلي في السفر ركعتين ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام: «هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» معناه والله أعلم فاعتقدوه واعملوا به.

والمراد بالتصدق الإسقاط عنا كقوله تعالى: ﴿فمن تصدّق به فهو كفارة له﴾ وهذا لأنّ ما يكون واجباً في الذمة فالتصدّق ممن له الحق بإسقاطه يكون كالتصدّق بالدين على من عليه الدين والاسقاط إذا لم يتضمن معنى التملك لا يرتد بالرد، ولا يتوقف على القبول كالعفو عن القصاص من وليه فثبت أن الرخصة في إخراج السبب من أن يكون موجباً للزيادة على الركعتين في حقه في

يقول: كسقوط إكمال الصلاة في السفر؛ ليوافق قرينه وبطابق أصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفاً فهو عندنا رخصة إسقاط لا يجوز العمل بعزميتها، وعند الشافعي رحمه الله رخصة ترفيه والأولى إلا كمال بقوله تعالى: ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾ علق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح فعلم أن الأولى هو الإكمال؛ ونحن نقول أنه لما نزلت الآية قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله ما بالنّا نقصر ونحن آمنون فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته

التخيير ومعنى الرخصة وهو أن الرخصة لليسر وقد تعين اليسر في القصر فلم يبق الإكمال إلا مؤنة ليس فيها فضل ثواب لأن الثواب في أداء ما عليه لا في الطول والقصر فظهر المسافر مثل ظهر المقيم ثواباً لأنه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره، وظهر العبد مع جمعة الحر، فوجب: أن يسقط أصلاً، ولأن التخيير إذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوية لأنه متعال أن يكون له رفق فيما يختار.

فأما اختيار العبد فلا ينفك عن معنى الرفق، وإذا في جلب نفع أو دفع ضرر فمن قال: إنه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له في ذلك فلم يثبت له خيار يليق بالعبودية بل كان ربوية ولا شركة للعبد فيها الا ترى أن الشرع تولى وضع الشرائع جبراً وفوض إلينا إقامتها فأما أن يكون لنا شركة في نصب الشرع فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قاله يصير كأنه قال: اقصروا الصلاة إن شئتم فيكون تعليقاً بمشيئتنا ويكون تفويضاً إلينا نصب الشريعة وهو شركة نعوذ بالله من ذلك بخلاف التخيير في التكفير في اليمين لأن المكفر يختار ما هو إلا رفق عنده، وهو ما يكون أيسر عليه ولهذا لم يجعل رخصة الصوم إسقاطاً لأننا جعلنا رخصة الصلاة إسقاطاً باعتبار لفظ الصدقة في الحديث والنص. ثم ورد بالتأخير حيث قال فعدة من أيام آخر لا بالصدقة فإسقاط الركعتين هنا نظير التأخير ثمة.

والحكم هو التأخير واليسر فيه متردد لأن الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر لما أنه قطعة من السفر ويخف عليه من وجه لموافقة المسلمين فالبلية إذا عمت طابت والفطر في السفر يتضمن عسراً من وجه وهو عسر الانفراد حين القضاء، ويسراً من وجه وهو الارتفاق بمرافق الإقامة والناس في

سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التملك إسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة العباد كولي القصاص إذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وإن كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فمن تلزم طاعته وهو الله تعالى أولى بأن لا يرد وأما نفي الجناح عنهم فإنما هو لتطيب أنفسهم لأنهم كانوا مظنة أن يخطروا بياهم أن

الاختيار متفاوتون فخير ليختار ما هو إلا رفق عنده وهو الاختيار الضروري الثابت للعبد. وأما الاختيار الكامل وهو أن لا يتضمن رفقاً فلا لأنه إلهي وصار الصوم أولى لأنه عزيمية وقد أشتمل على معنى الرخصة كما بينّا وهذا بخلاف العبد المأذون في أداء الجمعة فإنه يتخير بين أداء الجمعة وهي ركعتان: وبين أداء الظهر وهو أربع: لأنّ الجمعة هي الأصل عند الاذن فلا نسلم بأنه مخير بل يجب عليه أداء الجمعة عيناً كالحرف فلا يكون مخيراً ولأنّ الجمعة غير الظهر اسماً وشرطاً، ولهذا لا يجوز أداء أحدهما بنية الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً فجاز أن يشرع له الخيار لتعين أحدهما، فأما ظهر المسافر وظهر المقيم فواحد بدليل اتفاق الاسم والشروط فبالتخير بين القليل والكثير فيه لا يتحقق شيء من معنى الرفق؛ فلا يشرع الخيار، وبخلاف ما إذا أُنذر بصوم سنة إن فعل كذا ففعل وهو معسر فإنه يتخير بين صوم ثلاثة أيام وبين صوم سنة عند محمد وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله رجع إليه قبل موته بأيام لأنه يجب عليه الوفاء لا محالة في ظاهر الرواية ولأنهما مختلفان حكماً فالمنذور قرينة مقصودة واجب لعينه، والكفارة شرعت زجراً وعقوبة وجبت للغير وهو هتك حرمة أسم الله تعالى وعند المغايرة يتحقق معنى الرفق وفي مسئلتنا هما سواء فصار كالمدير إذا جنى لزم مولاه الأقل من الارش ومن القيمة ولا خيار له في ذلك لأنّ الجنس لما كان واحداً تعين الرفق في الأقل أما العبد إذا جنى فإنه يتخير مولاه بين الدفع والفاء بالارش لأنها مختلفان، ولا يلزم أن موسى عليه السلام كان مخيراً بين أن يرعى ثماني حجج أو عشراً فيما ضمن من المهر كما قال الله تعالى: ﴿على أن تأجرني ثماني حجج﴾ فإن أتممت عشراً فمن عندك لأنّ الأقل وهو الثمانية كانت مهراً لازماً والأكثر وهو الزيادة على الثمانية كان فضلاً من عنده وتبرعاً وهكذا نقول في مسئلتنا، فالفرض ركعتان، والزيادة نفل مشروع للعبد تبرع به من عنده ولكن خلط النفل بالفرض قصداً لا يحل والاشتغال بأداء النفل قبل إكمال الفرض مفسد للفرض وإنما أنكرنا إثبات الخيار بين الأقل والأكثر فيما عليه لسقوط الفائدة.

(وسقوط حرمة الخمر والميتة، في حق المضطر والمكره).

أعلم أن من اضطر إلى تناول الميتة أو شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش أو أكره على ذلك يباح له التناول ولا يسعه الامتناع في ذلك ولو صبر حتى مات أو قتل أثم لأن الحرمة ساقطة للاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾ وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد التحريم المذكور في المستثنى منه وهو الحل بخلاف قوله: ﴿إلا من أكره﴾ فإنه استثناء من الغضب فيدل على انتفاء الغضب عند الإكراه ولا يدل انتفاء الغضب على ثبوت الحل فلا جرم لو صبر ثمة يكون شهيداً لبقاء الحرمة ولو صبر هنا يكون آثماً لارتفاع الحرمة ومن امتنع من تناول الحلال حتى مات يأثم ولأن حرمة الخمر أو الميتة لحق العبد كي لا يزول عقله بشرب الخمر أو لا يتعدى فساد الميتة إلى طبيعته فإذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض يفوت الكل فسقطت الحرمة وصار ذلك مطلقاً له شرعاً إلا أن حرمتها مشروعة في الجملة.

عليهم جناحاً في القصر وبه علم أن قيد الخوف أيضاً اتفاقي لا موقوفاً عليه القصر (وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره) فإن حرمتها لم تق وقت الاضطرار والاكراه أصلاً وإن بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ فإن قوله ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾ استثناء من قوله ما حرم عليكم فكأنه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا حال الضرورة فإن لم يأكل الميتة أو لم يشرب الخمر حينئذ ومات يموت آثماً بخلاف الإكراه على كلمة الكفر فإنه وإن ذكر فيه الاستثناء أيضاً بقوله إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب أو العذاب إذ التقدير من كفر بالله من بعد إيمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان وفي رواية عن أبي يوسف والشافعي أنه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الإكراه على الكفر فهو

(وسقوط غسل الرجل في مدة المسح).

أعلم أن غسل الرجل ساقط لأن الخف يمنع سراية الحدث إلى القدم حكماً ولا وجوب غسل بلا حدث وليست الرخصة باعتبار أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح ومن هذا القبيل السلم فإن العينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في السلم وهو نوع بيع لما روي أنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم وهذا لأن الأصل في البيع أن يلاقي عيناً لقوله عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك» وهذا حكم باق مشروع في الجملة لكنه سقط في السلم أصلاً تخفيفاً على المحتاجين ليتوصلوا إلى مقاصدهم من الاثمان قبل إدراك غلاتهم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد وهذا لأن دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع التعيين عنه أصلاً حتى إذا لم يبيع سلماً وتلف جوعاً أثم برده. فإن قلت: جاز أن لا يكون عاجزاً بأن يكون المسلم فيه موجوداً عند المسلم إليه قلت: العجز على نوعين حقيقي وهو أن لا يكون في ملكه حقيقة وتقديرى وهو أن يكون المسلم فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف

من قبيل القسم الأول لقوله تعالى ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم﴾ دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب أن اطلاق المغفرة باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعنى أن يقع تناول زائداً على قدر الحاجة لأن من ابتلى بهذه المخصصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا حلف لا يأكل حراماً فشرب خمرًا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا.

(وسقوط غسل الرجل في مدة المسح) فإن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إليه وقد كان طاهراً وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وإن بقي في حق غير اللابس وهذا على رواية الأصوليين وأما صاحب الهداية فقد قال إن نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون مأجوراً ولما فرغ عن بيان الأحكام المشروعة ذكر بعدها بيان أسبابها

إلى حاجته إذ السلم عقد بأرخص الثمنين فيأقدمه عليه دليل دال على أنه مصروف إلى حاجته وإلا يحجزه عقله عن الأقدام عليه.

فصل

الأمر والنهي بأقسامهما لطلب الأحكام المشروعة، ولها أسباب تضاف إليها كحدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان، والرأس الذي يمونه ويلى عليه والبيت، والأرض النامية بالخارج تحقيقاً أو تقديرًا والصلاة، وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي للإيمان والصلاة، والزكاة، والصوم، وصدقة الفطر، والحج،

بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الأولى أن يذكرها بعد القياس في بحث الأسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال:

فصل

(الأمر والنهي بأقسامهما)

من كون الأمر مؤقتاً أو مطلقاً موسعاً أو مضيقاً وكون النهي عن الأمور الشرعية أو الحسية أو قبيحاً لعينه أو لغيره ونحو ذلك (لطلب الأحكام المشروعة)، المراد بالأحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الأحكام وبالطلب أعم من أن يكون لفعل أو لكف (ولها أسباب تضاف إليها)، أي علل شرعية تنسب الأحكام إليها من حيث الظاهر وإن كان المؤثر الحقيقي في الأشياء كلها هو الله تعالى.

(من حدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلى عليه والبيت والأرض النامية بالخارج تحقيقاً أو تقديرًا والصلاة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي)، هذه كلها أسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف والنشر المرتب فقال (للإيمان)، هذا مسبب لحدوث العالم فإن الإيمان بالصانع لا يجب إلا لحدوث العالم إذ لو لم يكن حادثاً لما احتجنا إلى الصانع كما قال أعرابي البعرة تدل على البعير وأثار الأقدام على المسير فسماء ذات أبراج

والعشر، والخراج، والطهارة، والمعاملات).

أعلم أن الأمر والنهي على الاقسام التي بينها لطلب أداء الأحكام المشروعة بأسباب جعلها الشرع أسباباً لها إذ العلل الشرعية علل جعلته يخالف العلل العقلية، والوجوب في الحقيقة بإيجاب الله تعالى فلا شربة له في الإيجاب كما لا شربة له في الإيجاد ولا تأثير للأسباب في الوجوب إلا أن الشرع جعلها أسباباً للوجوب لكون الإيجاب غيباً عنا تيسيراً للأمر على عباده حتى يتوصلوا إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة. ثم أصل الوجوب في المشروعات جبر لا اختيار للعبد فيه فلا يفتقر إلى قدرته من العقل والتمييز والخطاب لأداء ما

وأرض ذات فجاح كيف لا تدل على اللطيف الخبير (والصلاة) هذا متعلق بالوقت فإن الوقت سبب وجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى في هذا الوقت والإيجاب غيب عنا فأقيم الوقت مقامه (والزكاة) هذا ناظر إلى ملك المال فإن المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها (والصوم) هذا متعلق بأيام شهر رمضان فإن وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته إليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى أخرج الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار. (وصدقة النهار)، هذا ناظر إلى الرأس الذي يمونه ويلى عليه فإنه سبب لوجوب هذه الصدقة والأصل في ذلك هو رأسه فإنه يمونه ويلى عليه ثم أولاده الصغار وعبيده فإنه يمونه ويلى عليهم بخلاف الزوجة والأولاد الكبار فإنه لا يلى عليهم. (والحج)، هذا ناظر إلى البيت فإنه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لأن البيت واحد والوقت شرطه وظرفه. (والعشر)، هذا ناظر إلى الأرض النامية بالخارج تحقيقاً فإنه إذا حدث الخارج من الأرض تحقيقاً يجب العشر وسقط إذا اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرر النماء. (والخراج)، هذا ناظر إلى قوله: أو تقديراً فإن الأرض النامية بالخارج تقديراً بالتمكن من الزراعة سبب للخارج سواء زرعها أو عطلها وهو الاليق بحال الكافر المتوغل في الدنيا. (والطهارة)، هذا ناظر إلى الصلاة فإن شرعية الصلاة سبب وجوب الطهارة

وجب بالسبب السابق والأداء لا يكون إلا عن اختيار فلا يصح قبل العقل كقول البائع للمشتري أدّ الثمن فإنه طلب لأداء الثمن الواجب بسببه السابق، وهو البيع لا أن يكون هذا سبباً للوجوب في الذمة وعند الشافعي سبب وجوب الصلاة والصوم والخطاب فهو المؤثر في وجوب الحكم ولنا أن الخطاب لطلب أداء ما وجب عليه بالسبب السابق بدليل وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة وعلى المجنون أو المغمى عليه إذا لم يزد الجنون أو الإغماء على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء والخطاب موضوع عنهم لفقدان أهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا الجنون إذا لم يستغرق شهر رمضان والإغماء والنوم وإن استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو يعتمد سبق الوجوب فهو إسقاط الواجب بمثل من عنده والخطاب موضوع ألا ترى أن الحول إذا حال على المال يخاطب المالك بأداء الزكاة بناء على وجوب الزكاة بسبب المال بلا خلاف وكذا الزكاة عنده تجب على الصبي والخطاب موضوع عنه وقالوا جميعاً بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم أن الوجوب في حقنا مضاف إلى أسباب شرعية غير الخطاب ولهذا تجب الصلوات والصيامات متكررة وإن كان الأمر بالفعل لا يقتضي تكراراً بحال فعلم أن التكرار بسبب موجب يتكرر وإنما يعرف السبب بإضافة الحكم إليه وتعلقه به شرعاً لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له لأن الإضافة تدل على الاختصاص وكمال الاختصاص فيما ذكرنا لأن ثبوته به كما يقال هذا كسب فلان أي حدث بآكتسابه وفعله والوجوب هو الحادث وتعلق الشيء بالشيء بحيث يتكرر بتكرره يدل عليه أيضاً فإذا ثبت هذا فنقول وجوب الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته بإيجاب الله تعالى إلا أن

الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما أن الوقت سبب لها. (والمعاملات)، هذا ناظر إلى تعلق البقاء المقدور فإنه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم إلى يوم القيامة ومعلوم أنه لا يبقى ما لم يكن بينهم معاملة يتهى بها معاشهم من البيع والاجارة ونكاح يكون مبقياً لهذا الجنس بالتوالد علم أن تعلق البقاء المقدور

سببه في الظاهر حدوث العالم تيسيراً على العباد وإنما نعني به أنه سبب لوجوب الإيمان الذي هو فعل العبد وهو التصديق والإقرار لا أن يكون سبباً لوحداية الله تعالى لاستحالاته ولا وجوب إلا على من هو أهل له ولا وجود لمن هو أهله إلا والسبب يلزمه إذ لا تصور للمحدث أن يكون غير محدث وهذا لأن الإنسان المقصود بالتكليف وغيره ممن يلزمه الإيمان به كالجن والملك عالم بنفسه؛ لأن العالم إنما سمي به لأنه علم وجود الصانع ووحدانيته.

ولهذا صححنا إيمان الصبي العاقل وإن لم يخاطب به لتقرر السبب في حقه وصحة الأداء تنبني على وجود الركن من الأهل بعد تحقق السبب لا على وجوب الأداء كتعجيل الدين المؤجل يجوز وإن لم يكن الخطاب بالأداء متحققاً ووجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت لأنها تضاف إليه فيقال صلاة الظهر ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا يصح الأداء قبل الوقت ويصح بعد دخول الوقت وإن تأخر لزوم الأداء إلى آخر الوقت ولا فرق بين هذا وبين قول من قال إن الزكاة تجب بإيجاب الله تعالى وملك المال سببه والقصاص يجب بإيجابه وسببه القتل العمد، وليس السبب بعلة وضعية عقلية ولكنها علة شرعية جعلية. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة﴾ لدلوك الشمس واللام للتعليل فكان أقوى دليل على تعلقها بالوقت وكونه سبباً لها وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصاب بدليل الإضافة إليه فيقال: زكاة السائمة وزكاة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز تعجيله على الحول بعد وجود النصاب وجواز الأداء لا يكون إلا بعد تقرر سبب الوجوب، غير أن الوجوب بصفة اليسر ولا يتم اليسر إلا إذا كان المال نامياً ولا نماء إلا بمضي الزمان فأقيم الحول الممكن لاستثناء المال لاشتماله على الفصول الأربعة مقام النماء. فإن قلت: يتكرر وجوب الزكاة في مال واحد بتكرر الحول ويتكرر الشرط لا يتكرر الواجب فعلم بأنه سبب، قلت: تكرر الوجوب بتكرر النماء الذي صار المال سبباً بأعتباره وصار المال الواحد بتكرر النماء فيه كالمكرر تقديراً وسبب وجوب الصوم أيام شهر رمضان. قال الله

تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ أي فليصم في أيامه، ولهذا يضاف إليه ويتكرر بتكرره ولم يجز الأداء قبله وصح بعده من المسافرين وإن تأخر الخطاب إلى إدراك عدة من أيام آخر وكل يوم سبب لصومه على حدة حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في بعض الشهر يلزمه ما بقي لا ما مضى لأن الصيام متفرق في الأيام تفرق الصلاة في اليوم واللييلة، بل أشد فيين كل يومين ليل لا يصلح لأداء الصوم أصلاً وثمة يصلح لأداء الصلاة قضاء ونفلاً فيجعل كل يوم سبباً لوجوب صوم كوقت كل صلاة، لكل صلاة وقال شمس الأئمة السرخسي: سببه شهود الشهر لأنه يضاف إلى الشهر وهو يشتمل على الأيام والليالي فاستويا في السببية للوجوب ولهذا يجب القضاء إذا كان مفيقاً في أول ليلة من الشهر ثم جنّ قبل أن يصبح، ومضى الشهر وهو مجنون ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وتصح نية أداء الفرض بعد غروب الشمس قبل أن يصح ولا تصح نية أداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب.

ألا ترى أنه إذا نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته وقال صاحب الأسرار وفخر الإسلام الوقت متى جعل سبباً كان محلاً صالحاً للأداء كما في الصلاة والليل لا يصلح للأداء وإنما اختصت الصلاحية بالأيام فعلم بأن الأيام هي الأسباب وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس يمونة بولايته عليه ولهذا يضاف إليه فيقال صدقة الرأس ويتضاعف الوجوب بتعدد الرؤس من الأولاد الصغار والمماليك ويدل عليه قوله عليه السلام: «أدّوا عن كل حر وعبد»، وقوله: «أدّوا عن تمونون» وحرف عن للانتزاع يقال: أخرجت الدرّة عن الحقّة فأما أن يكون سبباً ينتزع الحكم عنه أو محلاً يجب الحق عليه ثم يؤدي عنه كالدية تجب على القاتل ثم تتحمل عنه العاقلة وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على الكافر، والرقيق، والفقير لأنها عبادة مالية والكافر ليس بأهل للعبادة وغير محل لوجوب المال فعرّفنا أن المراد انتزاع الحكم عن سببه.

وأما وقت الفطر فشرط وجوب الأداء وإنما أضيفت إلى الفطر مجازاً لأنها

تجب فيه لا لأنه سبب وإنما جعلنا الفطر شرطاً، والرأس سبباً مع وجود الإضافة إليهما لأنّ تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس دليل محكم على أنه سبب لأن الوجوب إنّما يكون بسبب أو علة لا بغير ذلك ولا يتصور فيه الاستعارة لأنها وظيفة لفظية ولأنّها تقبل النفي فيصح نفي الوجوب حينئذ فلا يكون واجباً ضرورة. والإضافة دليل محتمل؛ لأنّ الإضافة قد تكون إلى الشرط مجازاً ولأنّ التخصيص على المؤنة دليل على أن سبب الوجوب الرأس دون الفطرة فالمؤنة إنّما تجب عن الرأس؛ لأنّ مؤنة الشيء سبب بقائه يقال: مائة يمونة قام بكفائته ومؤنته على فلان أي ما يحتاج إليه في بقائه عليه، والرأس هو المتصف بالبقاء فلهذا قلنا بأنّها عبادة فيها معنى المؤنة وجواز الأداء قبل الفطر دليل على أن الفطر ليس بسبب وتكرر الوجوب بتكرر الفطر في كل حول بمنزلة تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول لأنّ الوصف الذي لأجله كان الرأس سبباً وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما أنّ النماء الذي لأجله كان المال سبباً للوجوب يتجدد بتجدد الحول.

وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت ولهذا يضاف إلى البيت قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ ولا يتكرر بتكرر الوقت لأنّ الوقت شرط جواز الأداء وليس بسبب للوجوب وإنّما لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر، والوقوف قبل يوم عرفة لأنّ الأداء شرع متفرقاً منقسماً على أمكنة وأزمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يجز تغيير الترتيب المشروع كما في أركان الصلاة فإنّ السجود مرتب على الركوع ولا يجوز السجود قبل الركوع، وهذا لا يدل على أنّ الوقت ليس بوقت للأداء.

وأما الاستطاعة بالمال فشرط وجوب الأداء وليست بسبب للوجوب لأنه لا يضاف إليها ولا يتكرر بتكررها وصح الأداء من الفقير وإن لم يملك شيئاً وهذا لأنه عبادة بدنية فلا يصلح المال سبباً له لعدم الملاءمة وهي شرط بين السبب والمسبب ولكنه عبادة هجرة وزيارة البيت تعظيماً للبقعة الشريفة فكان البيت سبباً له، وسبب وجوب العشر الأرض النامية لحقيقة الخارج بدلالة الإضافة فيقال عشر الأرض والعشر مؤنة الأراضي أي سبب بقائها؛ لأنّ مؤنة الشيء سبب بقائه

كالأكل فهو مؤنة البقاء والعشر سبب بقاء الأرض لأنّ العشر يصرف إلى الفقراء، والمقاتلة إذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عليه السلام: «فإنكم تنصرون بضعفائكم»، وبالمقاتلة لأنّ الكفار لا يستولون بهم علينا فتبقى الأراضي في أيدي ملاكها المسلمين وإلا تخرج فلا تبقى الأراضي للمسلمين وفي العشر معنى العبادة، لأنّه يصرف إلى الفقراء الذين هم خواص الرحمن؛ ولأنّ الخارج وصف السبب وهو الأرض فيكون سببه مال الزكاة لأنّ الزكاة تجب في المال النامي وهو قليل من كثير وكذا العشر يتعلق بحقيقة الخارج وهو قليل من كثير فصار العشر مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض وعبادة باعتبار الوصف وهو الخارج وتكرر الوجوب بتكرر الخارج كتكرر الزكاة بتكرر الحول ولم يجز تعجيل العشر قبل الخارج لأنّه يكون قبل السبب في حق وصف العبادة والعشر لا ينفك عن معنى العبادة فلو جاز التعجيل لصار مؤنة محضة وهو ليس بمؤنة محضة فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل زكاة الإبل قبل الاسامة لأنّ السبب ثمة الإبل السائمة وسبب الخراج الأرض النامية بالخارج تقدير بالتمكن من الزراعة لكون الواجب من غير جنس الخارج لأنّه يقال خراج الأرض فصار مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض لأنّه سبب بقاء الأرض لأنّه مصروف إلى المقاتلة الذابين عن حريم دار الإسلام وبيضته، وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة. فالاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد سبب للمذلة والعقوبة، لما روى أنّه عليه السلام: رأى شيئاً من آلات الزراعة في دار فقال: «ما دخل هذا بيت قوم الاذلوا»، وقال عليه السلام: «إذا تبايعتم بالعين واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتكم فظفر بكم عدوكم» ولهذا لا يجب على المسلم ابتداء وفي العشر السبب الأرض النامية بحقيقة الخارج والزراعة فيه غير معتبرة حتى يجب العشر إذا خرج من غير أن يزرع وهو ليس بعمارة للدنيا وإعراض عن الجهاد ولهذا لم يجتمعا عندنا لأنّ الخراج لا ينفك عن وصف العقوبة والعشر لا ينفك عن وصف العبادة فأنى يجتمعان وسبب وجوب الطهارة الصلاة فإنّها تضاف إليها فيقال طهارة الصلاة وتقوم بها حتى تجب بوجوب الصلاة وتسقط بسقوط الصلاة

لأنها شرطها وما يكون شرطاً للشيء يكون متعلقاً به حتى تجب بوجوبه كاستقبال القبلة فوجوبه بوجوب الصلاة فكذا الطهارة لم تجب قصداً لكن عند ارادة الصلاة والحدث شرط لوجوب الأداء بالأمر وهو قوله تعالى: ﴿فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ وليس بسبب للوجوب وكيف يصلح سبباً لها وهو ناقض لها وما يكون رافعاً للشيء ومزيلاً له لا يصلح سبباً له لوجوبه ولهذا جاز الأداء بدونه فالوضوء على الوضوء نور على نور، ولا يجب الأداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلاة، وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما تعلق البقاء المقدور بتعاطيها، أي: البقاء المقدّر بتناول المعاملات ومباشرتها، وبيانه أن الله تعالى خلق هذا العالم وقدّر بقاءه إلى قيام القيامة ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذا باتيان الذكور الإناث في موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل لكفايته لا يكون حاصلًا في يده فقدّر ما يحتاج إليه كل أحد ولن يتهيأ له إلاّ باناس آخرين وبما في أيديهم فشرع لكل واحد منها طريقاً مخصوصاً يتأدى به ما قدّر الله تعالى من غير أن يتصل به فساد فشرع للتناسل طريقاً لا فساد فيه ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في الوطء ففي الوطء على التغالب فساد وفي الشركة ضياع النسل فإن الأب متى اشتبه عليه الولد يبقى على الأم وما بها قوّة كسب الكفاية فيضيع الولد فشرع لبقاء النسل إلى أجله طريق اكتساب ما فيه كفاية وهو التجارة عن تراض ففي الأخذ بالتغالب فساد والله لا يحب الفساد ولهذا فسد البيع بجهالة مفضية إلى المنازعة لأنّ شرعية العقود لقطع المنازعات فمهما أفضت إلى المنازعة عادت على موضوعها بالنقص . (وأسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقة وأمر

بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالإنسان بخلاف الحيوانات، فإنهم يبقون إلى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لأن خلقتهم كذلك ولا يتعلق بأفعالهم أمر أو نهي، وقد تم اللف والنشر المرتب بين أسباب العبادات والمعاملات ومسبباتها وبقيت العقوبات وشبهها فيبينها بقوله: (وأسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقة وأمر دائر بين

دائر بين الحظر والإباحة كالقتل خطأ والإفطار عمداً.

أعلم: أن سبب العقوبات والحدود ما يضاف إليه، كالقتل عمداً، والقصاص، والرأس للجزية، لأنها عقوبة وجبت على الكفر، ولهذا يضاف إليه، فيقال: خراج الرأس، وجزية الرأس، ويتضاعف بعدد الرؤس، وتكرر الوجوب بتكرر الحول، كتكرر الزكاة والزنا للرجم، أو للجلد، والسرقة للقطع، وشرب الخمر والقذف للحد. وسبب الكفارات التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة ما أضيف إليه من أمر دائر بين حظر وإباحة، كالقتل خطأ والإفطار عمداً، وقتل الصيد واليمين المعقودة على أمر في المستقبل إذا حث فيها، والظهار عند العود. وأما القتل العمد، أو اليمين الغموس، فلا يصلح سبباً للكفارة لما مرّ في تعريفات دلالة النص.

(وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلقه به؛ لأن الأصل في إضافة

الحظر والاباحة)، فالعقوبات أعم من الحدود لأنها تشمل القصاص أيضاً والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد، وسبب حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة، يقال حد السرقة وسبب الكفارة، هو أمر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لأنها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسيبها لا بد أن يكون أمراً دائراً بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة إلى صفة الاباحة والعقوبة، مضافة إلى صفة الحظر. (كالقتل خطأ)، فإنه من حيث الصورة رمي إلى صيد وهو مباح ومن حيث ترك الثبوت محذور لأنه قد أصاب آدمياً وأتلفه فتجب فيه الكفارة (والإفطار عمداً في رمضان) فإنه مباح من حيث اتصال ما هو مملوك ماله؛ ومحذور من حيث إنه جنائية على الصوم المشروع فيصح أن يكون سبباً للكفارة (وإنما يعرف السبب) بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله أي إنما يعرف كون الشيء سبباً للحكم (بنسبة الحكم إليه وتعلقه به) فالمنسوب إليه والمتعلق به يكون سبباً للمنسوب والمتعلق البتة

الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له، وإنما يضاف إلى الشرط مجازاً، كصدقة الفطر، وحجة الإسلام).

أعلم أن السببية إنما تعرف بإضافة الحكم إلى الشيء لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون المضاف إليه سبباً للمضاف؛ لأن الإضافة للاختصاص. والأصل في كل ثابت كماله، وكمال الاختصاص في إضافة المسبب إلى السبب؛ لأن ثبوته به؛ وقد يضاف إلى الشرط مجاز المشابهة بين الشرط والعلة، إذ الحكم يوجد عنده فشابه العلة التي يوجد الحكم بها عندها، ولهذا يضاف الضمان إلى صاحب الشرط إذا لم يمكن تضمين صاحب العلة، كما يقال: صدقة الفطر وحجة الإسلام، لما مر أن سبب الأول الرأس الذي يمونه ويلى عليه، وسبب الثاني: البيت والفطر والإسلام شرطاً الوجوب.

(لأن الأصل في إضافة شيء إلى شيء) وتعلقه به (أن يكون سبباً له) وحادثاً به كما يقال: كسب فلان؛ وحيث يرد علينا أنكم ربما أضفتم إلى الشرط فكيف يطرد هذا فقال (وإنما يضاف إلى الشرط مجازاً كصدقة الفطر وحجة الإسلام) فإن الفطر وهو يوم العيد شرط للصدقة والسبب هو الرأس الذي يمونه ويلى عليه؛ والصدقة تضاف إليهما جميعاً؛ وكذا الإسلام شرط الحج والسبب هو بيت الله تعالى والحج يضاف إليهما جميعاً.

(تم الجزء الأول من شرحي المنار كشف الأسرار ونور الأنوار

ويليه الجزء الثاني وأوله باب أقسام السنة أتمه الله بخير)

فهرست شرحي كشف الاسرار وشرح نور الأنوار على المنار

١٦٨ الفصل الثالث في حكمه بعد الخصوص	٣ خطبة الكتاب
١٧٧ الفصل الرابع في ألفاظ العموم	١٢ اعلم أنّ أصول الشرع ثلاثة الخ ..
١٩٩ وأما المشترك فما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل	١٧ باب الكتاب
٢٠٤ وأما المؤول فما ترجع الخ ...	٢٦ بيان الخاص
٢٠٥ وأما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به الخ ..	٤٤ القول في الأمر
٢٠٦ وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر الخ ...	٥٠ فصل في موجب الأمر
٢٠٩ وأما المحكم فما أحكم المراد به الخ ...	٥٨ فصل في موجب الأمر في حكم التكرار
٢١٤ وأما الخفي فما خفي مراده بعارض الخ ...	٦٤ فصل في بحكم الأمر
٢١٦ وأما المشكل فهو الداخل في أشكاله	٩١ فصل في بيان صفة الحسن للمأمور به وغيره
٢١٨ وأما المجمل فما أزدحت فيه المعاني الخ ...	١١٣ فصل في تقسيم المأمور به في حكم الوقت
٢٢١ وأما المتشابه فهو آسم لما	١٣٧ فصل في المأمور
	١٤٠ فصل في النهي
	١٥٩ الفصل الأول في حدّ العام
	١٦١ الفصل الثاني في حكمه قبل الخصوص

٣٨٣ وأما الثابت بدلالة النص
الخ ...

٣٩٣ وأما الثابت بأقتضاء النص
الخ ...

٤٠٦ فصل التنصيص على الشيء
بأسمه العلم يدل على
الخصوص عند البعض

٤٤٧ فصل المشروعات على نوعين
عزيمة ورخصة.

٤٧٣ الأمر والنهي بأقسامهما لطلب
الأحكام المشروعة الخ ...

انقطع رجاء معرفة المراد منه

٢٢٥ بيان الحقيقة والمجاز

٢٦٧ فصل الحقيقة تترك بدلالة
العادة الخ ...

٣٧٩ فصل في حروف المعاني

٣٦٦ وأما الكناية فما أستر المراد به
الخ

٣٧٤ وأما الاستدلال بعبارة النص
فهو العمل بظاهر ما سيق
الكلام له

٣٧٥ وأما الاستدلال بإشارة النص
الخ ...